الأنتروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة: حول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي(*)

ريتشارد تابر

في العقود القليلة الماضية، تقلّصت المسافة كثيراً بين المؤرّخين والأنتروبولوجيّين في الغرب إزاء محاولتهم المشتركة لإعادة معاينة المجتمع في كلٍّ من الغرب والعالم الثالث وتاريخيهما[1]. وقد انطوى هذا التوجّه، في أحد ملامحه، على استحسانٍ مردُّه رغبة هذين الفريقين في أن يكتسب أحدهما من الآخر معلومات حول أبناء القبائل الذين أصبحوا يصّنفون بما يُعرف اليوم بالعالم الرابع. وفي حالاتٍ كثيرة قد يُعزى إلى الأنتروبولوجي مكان الصدارة إذا ما تبيّن أن هناك نقصاً في الوثائق؟ غير أنّنا نجد، من جهة ثانية، أنّ أبناء عددٍ من القبائل قد أسهموا، طويلاً وعلى نحو فاعل في النشاط الاقتصادي والسياسي لدول وإمبراطوريات عدّة، مخلّفين بذلك أثراً مهمّاً في سجلّات المحفوظات، قد يَرقى، أحياناً، إلى تكوين تاريخهم الخاص وفقاً لتسلسله الزمني. ويبدو أنّ المؤرّخين والأنتروبولوجيّين على قدم المساواة، في حالاتٍ كهذه؛ فهؤلاء الأخيرون قد اقتحموا مجال التأريخ، أيضاً، عندما سعوا إلى إزالة الغبار عن سجلّات

(*) عن: Ph. S. Khoury, J. Kostiner: Tribes and state Formation in the Middle East, 1991. وترجم المقال الأستاذ جهاد الترك.

(١) هذا البحث هو نسخة معدّلة من المقال الذي قدّم إلى المؤتمر أقامته جامعتا هارفرد وأم. أي. تي حول القبائل ونشوء الدول، والذي نشر فيما بعد في الكتاب المذكور سابقاً.

المحفوظات والحوليّات وتدوين المرويّات الشفهيّة بحثاً عن المعلومات، وصولاً إلى إغناء بياناتهم عن المتغيّرات الثقافية والاجتماعية بالعمق المطلوب. وفي السياق نفسه، فإنّ المؤرّخين، وقد بدوا غير راضين عن «الحقائق» الهزيلة المستنبطة من المواد المذكورة، راحوا يُغنون تأويلاتهم بمقاربات إثنيّة ونظرية مستمدّة من حقل الأنتروبولوجيا.

غير أنّ هذا التعاون لم يكن كلّه درباً مفروشةً بالورود. فبينما لم يتحلَّ الأنتروبولوجيّون، أحياناً كثيرة بميزتي الدقّة والتشكك كما يجدُرُ بهم أن يفعلوا أثناء استخدامهم شتّى الدثائر، أقدم المؤرّخون، بين الحين والآخر، على توظيف نظريّات أو مفاهيم انتروبولوجيّة غير ملائمة أو مثيرة للجدل أو تجاوزها الزمن؛ ليس أقلّها مفهوم «القبيلة» و«القبليّة». ويشير هذان المصطلحان إلى فئة من المجتمعات البشرية كانت دراستها، في الماضي حكراً على الأنتروبولوجيا، غير أنّ الأنتروبولوجيين أنفسهم، قد أبدوا من الاختلاف ما جعلهم عاجزين عن الاتّفاق على كيفية تعريف هذين المفهومين. ولا غرو، في هذه الحال، إذا ما وجدنا أنّ تبايُناً واسعاً في الآراء قد نشأ بين المؤرخين وعلماء السياسة وآخرين أبدوا اهتماماً بـ«المجتمع القبلي»، عند معالجة هذين المفهومين. وقد أُثيرت مشكلات أخرى تتعلّق بمفهوم «الدولة»، يمكن ردّها، في المقام الأوّل، إلى علماء السياسة والمؤرخين لأنّها تندرج في صلب اهتماماتهم أكثر من سواهم. وإذا ما أُريد لحوارٍ أو تعاون منهجيين أن يؤتيا الثمار المرجوّة منهما، فقد يصبح ضروريًّا، والحال هذه، الإحجام عن محاولة الاتفاق على صياغة التعريفات (ثبت من تجربة الأنتروبولوجيينّ، على هذا الصعيد، أنّها محاولة عقيمة ومضجرة في آن معاً) والشروع في معاينة الافتراضات الكامنة خلف شتّى الاستخدمات، إضافةً إلى المصادر المستَمَدَّة منها.

ومهما يكن، فإنّ عدداً من القضايا النظريّة العامة غالباً ما يترافق مع مفهوم «مسألة القبيلة»، ومفهوم آخر ملحق به، هو «نشوء الدولة». ولا بُدَّ من أن نتساءل، في هذا المجال، عمّا إذا كان بمقدور الأنماط القبليّة أن تبلغ، بالضرورة، شأواً بعيداً في نزعتها نحو التشرذم والمساواة واللامركزيّة والحكم الذاتي، في مواجهة الدولة التي تعتبر مصدراً لعدم المساواة والسلطة المركزية والحكومية؟ ولا

بدّ من الاستفسار، على نحوٍ مماثل، عمّا إذا كان بمقدورنا أن نذهب بعيداً في الإفادة من تحديد القبائل على قاعدة علاقاتها مع الدول، أو على نحو معاكس؟ وأيضاً هل ثمة ما يشير إلى أنّ القبائل تعتبر، في حد ذاتها، نذيراً بتشكّل الدولة في سياق التطوّر التاريخي، أو كما زعم بعض الكتّاب بأنّ القبائل صنيعة الدولة(٢)؟ أو هل يُعزى نشوء الدولة إلى عامل الطبقات الاجتماعيّة، أم أن هذه الأخيرة قد ظهرت بفعل تكوّن الدولة؟ ما هو الدور الذي تضطلع به القبائل في صيرورة نشوء الدولة (خصوصاً في ظلّ تشابك العوامل المتنافرة، تصاعد وتيرة انعدام المساواة على مستوى الهرميّة البطركيّة والاتجاه إلى مؤسَّسَة السلطة على قاعدة المركزيّة) الذي يؤدّي إلى تكوين الاتحادات، والدول المشكَّلة حديثاً، و«الدول الثانوية»(٣)؟

إن مفاهيم: «القبيلة» و«القبلي» و«الدولة» التي استخدمت للتعبير عن التباين في الأشكال الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة في الشرق الأوسط وفي أيّ مكانٍ آخر في العالم، على نطاق واسع، تنفذ إلى عمق هذه القضايا المذكورة آنفاً. وفي هذا ما يشير إلى أنّنا إذا ما توخينا مقاربةً موضوعيةً في هذا الاتجاه، فإنه يجدر بنا أن نأخذ في الاعتبار الكيفيّة التي نعرِّفُ بها هذه المفاهيم ومن ثم استخدامها. وفي كل الأحوال، فإننا سنعمد أوّلاً، في هذا المقال، إلى معاينة المفاهيم الأساسيّة للقبيلة كما يجري تداولها بين الانتروبولوجيّين، ثم نتبيّن شتّى استخدامات هذا المصطلح على مستوى المعالجات الأكاديميّة والإداريّة لمجتمعات الشرق الأوسط، إضافةً إلى التقاط دلالات ألفاظ مختلف المصطلحات المحليّة التي تشير، بشكلٍ أو بآخر، إلى القبيلة. وسأعتمد الإيجاز فيما يتعلّق بمفهوم الدولة، ليس لأنه أقلّ إثارةً للجدل، ولكن بسبب أنّه استحوذ على تغطيةٍ أنسَب في مقالاتٍ أُخرى من هذا الكتاب. وبعد ذلك سأنتقل إلى تسليط بعض الأضواء على مسألة القبيلة ونشوء الدولة باللجوء إلى مناقشة عددٍ من المساهمات التي تقدّم

(٢) انظر: على سبيل المثال، Morton Fried, The Notion of tribe (Menlo Park, Calif., 1975) & «The state, the Chicken, and the Egg: Or, What Came First? in Ronald Conen and Elman R. Service, eds., Origins of the State (Philadelphia, 1978).

(٣) Fried, Notion, and Coven and Service, Origins.

بها مؤرّخون استخدموا مفاهيم أنتروبولوجيّة. وأخيراً سأعمد إلى معاينة بعض المقدّمات الأساسية التي أدّت إلى تشكيل الاتحادات والدول بين تجمُّعات القبائل في الشرق الأوسط.

القبيلة والدولة في الأنتروبولوجيا

اكتفى الانتروبولوجيّون باستخدام أدواتهم المعرفيّة الخاصة للتأكيد على أصالة معاييرهم المتباينة، فلم يفلحوا في الاتفاق فيما بينهم على التوصل إلى ما يمكن أن يكون تعريفاً للقبيلة، على نحو عام. ويبدو أنّه من الصعوبة بمكان الوقوع على تعريف تحليلي (أُسوةً بسائر المفاهيم ذات المنحى الشامل) يأخذ في الحسبان التصنيفات المحلّيّة، ثم يُستخدم على نطاقٍ واسعٍ وفاعل في أغراض المقارنة والتبويب.

وفي واقع الأمر، فقد استقطبت «الدولة» اتفاقاً أوسع حول طبيعتها الأساسيّة من حيث إنها كيان ينتشر على بقعةٍ محدَّدة من الأرض، تقوم فيها حكومة مركزيّة إضافة إلى بنية مُشْرَعة على قوى متعددّة ذات وجود معترف به، تتكوّن، عادةً، من مختلف الطبقات الاجتماعية والجماعات ذات الثقافة الإثْنيّة المتباينة. وقد زعم بعض المفكّرين أنّ المفاهيم الحديثة المستمدّة من وظيفة الدولة المعاصرة لا يمكن أن تنطبق على أنظمة الحكم التي سادت في الشرق الأوسط قبل مرحلة التحديث من حيث السلطة المركزيّة وأشكال الحكومة ووظائفها وإيديولوجيتها. ونظراً إلى أغراض هذه الدراسة، فإنّنا سنعتمد مفهوماً للدولة يأخذ في الاعتبار توافر حدود إقليميّة فيها (بغض النظر عما قد يشوبها من تحديد جغرافي مبهم)، وحكومة مركزيّة (بغضّ النظر عن ضآلة تأثيرها أو محدوديّة أهدافها) وكتلة بشريّة متفاوتة المناشيء والجذور.

وقد تداول الانتروبولوجيّون، على نطاق واسع، ثلاثة مفاهيم رئيسيّة عن القبيلة، قد يكون أكثرها شعبيًّا في اللغة الانكليزيّة ما يتماثل منها ـ وإن على نحو فضفاض ـ مع معادلة شائعة الاستخدام تجمع بين طرفيها القبيلة والمجتمع

البدائي؟ وقد اعتمدت هذه الأخيرة أداةً للدلالة على التجمّعات السكانيّة المنتشرة في أنحاء كثيرة من العالم قبل المرحلة الكولونياليّة. ووفقاً لهذا التصنيف، فقد جرى تقسيم سكان بلدٍ ما أو قارةٍ ما إلى «قبائل» لا تستقيم مواصفاتها إلّا بكونها تجمّعات ذات هويّة ثقافية ـ لغويّة محددة؟ وغالباً ما تكون في موقع التصادم مع «الدول» التي تعتبر، في حدّ ذاتها، تعبيراً عقلانيًّا عن البُنى السياسية في العالم المعاصر. وعادةً ما يُعزى نشوء الدولة بين قبائل كهذه إلى مؤثّرات تتوغّل في نسيجها من خارجها. ومهما يكن، فإنّ مقاييس كالبنية السياسية والايديولوجيا وما شابه لمقاربة هذا النوع من «القبائل»، لا يمكن أن يعوّل عليها كثيراً، بسبب أنّ «القبائل الإفريقيّة»، على سبيل المثال، تتراوح في حجمها البشري بين مئات عدة وبضعة ملايين، كما تتأرجح في تركيبتها الوظائفيّة بين زُمَر متشرذمة تعتمد في معيشتها على الصيد أو الالتقاط، وتجمّعات تندرج في إطار ما يسمى بالدولة. إضافةً إلى ذلك، لا بدّ من التنويه بمفاهيم معاصرة أكثر ملاءمة (وإن بدت غير كافية في حدّ ذاتها) كـ«المجتمعات الإثنية» و«السكان» و«الأمة» أو «الجنسيّة».

وقد صيغ المفهوم الثاني على نحو أدقّ، فهو يشير إلى أنّ القبيلة تنطوي على نموذج اجتماعي محدّد ينحو، في العادة، منحى تطورياً يجعل «القبائل» بما لديها من تقنيات إنتاجية قديمة وبُنى سياسية تقوم على قاعدة العشيرة والسواسية قادرة على أن ترتقي، في ظروف معيّنة، من مجرّد حفنة من صيادين إلى موقع أكثر تعقيداً يتجسّد في المرؤوسيّات والدول. ويُذكر أن أبرز ما يميّز هذا النموذج من القبائل، غلبة تقاليد القرابة وانتقال الملكيّة بالتوارث، التي تصبح ركيزةً في البناء السياسي والاجتماعي؛ غير أنّ قيماً كهذه سرعان ما تُستبدل بها إجراءات أُخرى أهمّها: الشروع في تثبيت الحدود الإقليميّة والسلطة ذات الهرميّة البطركيّة؛ وهاتان حالتان تلازمان نشوء الدولة.

أمّا المفهوم الثالث الذي أصبح شائعاً في أدبيّات الانتروبولوجيا الاجتماعيّة في بريطانيا، خصوصاً بعد المساهمة التي قدّمها الباحث إيفانز بريتشارد Evans Pritchard عن قبائل «النوير» السودانية، فهو منهج يعتمد التحليل الكلاسيكي إذ يدور حول التجمّعات السياسية التي تكتسب خصوصيتها بفعل قيام حدود إقليميّة

وآليّات معترف بها تنظّم الاستيطان وتقنّن المنازعات على حدٍّ سواء. وفي هـذا السياق، يُلاحظ أنّ كلاً من هذه القبائل تتفرّع إلى وحدات قبليّـة أصغر عنـد مستويات بنيويّة معيّنة، انتهاءً بالجالية المحليّة، وأنّ كلاً من هذه الفروع تتشكّل من داخله طائفة مهيمنة تمارس انتقال الملكيّة بالتوارث. وبدورها، تتحرر هذه الأخيرة، في كل قبيلة على حدة، من طغيان الانتماء إلى وحدة العشيرة، فتتفكّك إلى الحدود الذريّة الدنيا؛ وغالباً ما تتجنّب الأكثريّة الساحقة من هؤلاء، السكن في المقاطعة التي يهيمن عليها الفرع الأم، لذا نراهم يعقدون العزم على انتقاء مكان آخر لسكناهم؛ وقد تبيّن إيفانز بريتشارد، على هذا الصعيد، الإطار الذي يشكّل الخصائص الموضوعيّة لهؤلاء بعيداً عن القبائل المذكورة وفروعها، ببنيتها السياسيّة ـ الاقليميّة[٤]. وتختلف هذه القبـائل ـ عـلى وجه التحـديـد ـ عن المرؤوسيّات والدول في افتقارها إلى سلطة مركزيّة، كما أنّ انخراطها في عمليّة الاستحواذ على سلطة كهذه، يشير، من ناحية أخـرى إلى تحوّل في بنيتهـا إلى مصاف أشكال سياسيّة أكثر تعقيداً.

وقد أقدم بعض الأنتروبولوجيين عـلى صياغـة تعريف «للقبيلة» (أو أنّهم استخدموا هذا المصطلح خالياً من مشقّة إيجاد تعريفٍ له) بما يتناسب مع تحليلاتهم الذاتية التي تتناول مجتمعاً بعينه، وفي هذا ما يشير إلى أنّهم غالباً ما لجأوا إلى تأويل مصطلحات محلّيّة معيّنة بما يخدم توجهاتهم. ومما يدعو إلى الأسف أنّ أحداً يجب ألّا يتوقع ـ لأغراض الدراسة المقارنة ـ أن يكون ثمة تماثُلٌ بين تجمّعات تسمّى «قبائل» على مستوى خصائصها، أو أن يعتقد بأن استخدام مصطلح كهذا من شأنه أن يؤدّي إلى نتيجة موضوعيّة فيما يتعلّق بأهداف التبويب والمقـارنة. وفي الواقع، يجدر بنا أن ننظر بجدّية إلى ما كان قد حذّر منه إي. آر. ليتش E.R. Leach منذ ثلاثين عاماً «يُخيّل إليّ أنّه ضرب من الوهم الأكاديمي، أن ندّعي ـ في وضع اثنوغرافي «طبقي» ـ أنّه بمقدور أحدنا أن يعثر على «قبائل» مميّزة موزّعة على الخريطة على نحو متناسق، بحيث «تفصل بينها حدود واضحة المعالم. . . وفي ظني

(٤) E.E. Evans-Pritchard, The Nuer (Oxford, 1940).

الشخصي أنّ الإنـتروبولـوجيّين ـ عـلى الأغلب ـ لم يتبيّنـوا وجـود قبيلة مـا إلاّ لاعتقادهم المسبق بأنّ انتشار هذا النموذج من الكيانات الثقافية أمر بديهيّ واجب الوجود».

وبناءً عليه، فإنّ قبائل كثيرة كهذه تصبح، بشكلٍ أو بآخـر، ضرباً من الأوهام السوسيولوجيّة[٥]. ولذلك، فإن كتّاباً كثيرين عمدوا، منذ تلك اللحظة، إلى الإشارة إلى أن عدداً من القبائل في إفريقية وفي أمكنةٍ أخرى، هي ابتكارات من صنع دوائر الاستعمار أو من نسج خيال الانتروبولوجيّين[٦].

القبيلة والدولة في الشرق الأوسط

لم يحدث مرةً في التاريخ أن كانت التجمُّعات التي تسمّى قبائل في الشرق الأوسط، كيانات معزولة قوامها بشر «بدائيون» يعيشون بعيداً عن أيّ احتكاك مع الدول السائدة، آنئذٍ، أو من يمثلها. والأصح هو الاعتقاد بأن الدول والقبائل قد تعايشت على نحوٍ من نظامٍ مشترك، وإنْ على شيءٍ من عدم الاستقرار. وفي هذا السياق يُشار إلى أنّ ملاحظات الباحثة آن لامبتون A.K.S. Lambton حول إيران تنطبق، عموماً، على معظم الشرق الأوسط: «لقد كانت السيطرة على العامـل القبلي واحدة من أكثر مشاكل السلطة ديمومة... وقد أوكلت الدول ـ باستثناء من تمتّع منها بنفوذ قويّ ـ إلى رؤساء القبائل، مسؤوليات مباشرة لإدارة المناطق التي يشرفون عليها. ويتكشّف التاريخ الإيـراني ـ في أحد مـلامحه ـ عن نـزاع بين العناصر القبليّة والحضريّة. وقد استمر على نحو متعاقب وبأشكال ملطّفة، حتى يومنا هذا. وغنيٌّ عن الذكـر، أنّ عدداً من الأسر الحـاكمة الإيـرانية لم تتسلَّم السلطة إلاّ بمعونةٍ قبليّة. وفي كلّ الأحوال، فقد أثبتت القبائل أنّها عاجزةٌ عن تشكيل قاعدة راسخة يمكن أن تشكّل مرتكزاً لبناء مستقبل بلدٍ ما[٧].

(٥) E.R. Leach, Political Systems of Hisuland Burma (London, 1954).

(٦) انظر، على سبيل المثال، June Helm, ed., Essays on the Problem of Tribe (Seattle, 1968)

(٧) A.K.S. Lambton, Islamic Society in Persia (London, 1954), p. 6.

ومهما يكن؛ فقد كانت «المسألة القبليّة» ودور القبائل وزعمائها كأطراف أساسيّين أو وكلاء لدول عدّة في التاريخ السياسي للشرق الأوسط، محوراً لدراسات كثيرة مسهبة. فإذا ما حصل، على سبيل المثال، أنّ حكّاماً في الشرق الأوسط، قد انشغلوا بمشكلة قبليّة، يمكن القول، عندئذٍ، بأنّ القبائل تعاني من مشكلة وجود «الدولة» على نحو دائم. ولا نقع ـ في هذا المجال ـ على قبيلة واحدة، على الأقل، لم تخضع في القرون الماضية، لتأثيرات تهبّ عليها من أيّ دولةٍ كانت. وفي هذا ما يدلّ، في الوقت عينه، على أنّ «مشكلة الدولة» هذه، قد تكشّفت عن دور مهم اضطلع بتشكيل المؤسسات القبليّة أو تفتيتها أو إخضاعها لتحوّلات كثيرة. ولذلك، فإنّ التمعّن في معالجة المنحى القبلي في مرحلة نشوء الدولة في الشرق الأوسط، يستلزم، بالضرورة، الكشف عن الدور الذي اضطلعت به الدول في «تكوين القبائل» أو تفتيتها.

وإذا ما توخّينا تبيان ما تعنيه «القبيلة» في أدبيات الشرق الأوسط، لوجدنا أنّها ذات مردود قليل على مستوى دلالات أنظمة الإنتاج والثقافة والبنية السياسية. ويشدّد إيكلمان Dale Eickelman على محدِّدات أربعة للقبيلة في الشرق الأوسط: مفاهيم تحليليّة انتروبولوجيّة، مفاهيم إداريّة حكوميّة، إيديولوجيّات محليّة بارزة، ومفاهيم عمليّة محليّة(٨).

وفي واقع الأمر، فإنّ أول هذه المحدّدات المشار إليها آنفاً (القبيلة كمجتمع بدائيّ يتميّز بإطار محدّد من الخصائص اللغوية والثقافيّة) لا يمكن أن يستخدم على نحو ملائم، للدلالة على التجمّعات اللغويّة ـ الثقافيّة في الشرق الأوسط، كالعرب والبربر والأتراك والفرس والأكراد والبلوش، التي يصعب إدراجها في خانة القبائل أو المجتمعات البدائيّة. وعلى الرغم من صعوبة تصنيف هذه التجمّعات الأثنيّة، أو السكان، أو الجنسيات في دائرة القبائل، فإن هذا المصطلح الأخير غالباً ما يستخدم ـ على نحو شائع ـ للدلالة على المجموعات الرئيسية المتفرعة عنها. إضافة إلى ذلك، فإن المقاييس المعتمدة لإطلاق صفة «القبيلة» على

(٨) Dole F. Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach, 1st ed. (Englewood Cliffs, N.V., 1981), pp. 88-89, حيث يشرح المفاهيم بنظام مختلف.

هذه التجمّعات، تتراوح بين شخص وآخر؛ فعلى سبيل المثال، يميل عدد من أنتروبولـوجيّي الشرق الأوسط إلى اعتماد مبـدأ القرابـة بين فـريق من الأفراد، كمفهوم للقبيلة، وهو النموذج الكلاسيكي للمجتمع القبليّ بين العرب في الشرق الأوسط، على وجه العموم، وفقاً لمقولة ابن خلدون، على هذا الصعيد، وفلسفة إميل دركهايم Emile Durkheim حول التضامن العفوي. ولا يجدر بتجمُّعٍ كهذا أن يستحوذ على حدود إقليميّة واضحة، أو أن يتوحّدَ، سياسيًّا، في ظلّ هيمنة زعيم واحد؛ ويُشار، في هذا السياق، إلى أنّ عـدداً من أنصار هـذا المفهوم، يحجمون عن استخدام هذا المصطلح للدلالة على أيّ تجمّع لا تتوافر فيه شروط مستمدّة من أيديولوجيّة القربى هذه. وعلى هذا الصعيد، لا بدّ من القول، إنّ أبرز ما يميّز مجتمع العرب القبليّ، هو أن تتوافر فيه أصول النسب القبليّة على نطاق واسع. وأصدق دليل على ذلك، أن تجمّعات ضخمة غير عربية هي «البختياري» التي يبلغ تعدادها نصف مليون نسمة، أو تجمّعات أكثر ضخامة هي «الدوراني» ـ وتنتسب إلى الباشتون ـ وتعدّ حوالى مليوني نسمة، تُسمّى «قبائل» أُسوة، على سبيل المثال بالقبيلة العربية التي تُدعى «الروالة» ولا يزيد عدد أفرادها عن مائتين وخمسين ألفاً. بينـما يعمد مفكّـرون آخرون ـ وقلّة من الأنـتروبولـوجيّين ـ إلى استخدام هذا المصطلح للدلالة على التجمّعات التي تتماثل في ضخامة الحجم ـ على نحوٍ ما ـ كتجمعات «القشقائي» و«الخامسـة» و«الشاهسفـان» أو تجمعات أخرى مثل «القِزلباش» على قاعدة توحـدها ضمن محـدّدات سياسيّـة ـ إقليميّة وزعامة واحدة، على الرغم من افتقارها إلى أصول النسب ـ كما هي الحال لدى القبائل العربيّة ـ إضافةً إلى تغاير عناصرها وتداخل جذورها.

عند هذا الحدّ من التجمّعات الثقافيّة ـ السياسيّة التي تتراوح أعدادها بين مائة ألف فما فوق، يبرز خلاف حاد حول ما إذا كان ضروريًّا تعريف القبائل على قاعدة انتمائها الثقافي (أيديولوجيّة النسب) أو البنيوي (الزعامة أو الوحدة الإقليمية ـ السياسيّة). ويبدو أن كتّاباً آخرين ـ أحجموا عن اتخاذ أيٍّ من هذين الموقفين ـ قد اعتمدوا تصنيفاً للقبائل يندرج تحت بنية سياسيّة أقلّ مستوى من تلك المذكورة آنفاً، مشيرين بذلك إلى أنّ التجمّعات الأكثر ضخامة (بغض النظر عن أُسُسِها

ذات المعالم الواضحة) هي عبارةٌ عن اتحادات قبليّة (علماً أنّ إدارتها المركزيّة ذات البطركيّة الهرميّة، تؤهلّها لأن تُصنَّف في دائرة المرؤوسيات أو الدول الثانويّة) وهكذا، لدى تطرّقنا إلى تجمعات كهذه في إيران، مثلاً، فإنّ كلاًّ من فريدريك بارت Fredrick Barth (في مساهمته عن «الخامسة») وجين ر. غارثوايت Gene R. Garthwaitt (في مساهمتها عن «البختياري») ولواس بك Lois Beck (في بحثه عن «القشقائي») وراينولد لوفلر Reinnold Loeffler (عن بوير أحمد) وريتشارد تابر Richard Tapper (عن «الشاهسفان») يستخدمون جميعاً، مصطلح «القبيلة» للدلالة على تجمعات لا يزيد عدد أعضائها عن بضعة آلاف نسمة[٩]. ويُشار إلى أنّ تجمعاتٍ كهذه غالباً ما تعمد إلى الدمج بين الحدود الإقليميّة والوحدة السياسيّة ـ تحت إمرة زعيمٍ واحد ـ وأيديولوجيا تتعلّق بتقاليد النسب المشتركة.

وتتمحور النظرة «الإدارية» إلى المجتمع القبلي، بوجه عام، حول مقولة تزعم أنّ هذا الأخير أدنى مرتبةً من مثيله الحضري الذي يُعتبر أُنموذجاً للرقيّ الإسلامي. وبينما كانت المدينة مصدراً للسلطة والنظام والانتاجيّة، كانت القبائل تختزن، في داخلها، نزعةً نحو الثورة والخِرابة والتخريب، قد تُعزى إلى قسوة موطنهم وبُعْده عن أسباب التحضُّر، إضافةً إلى انخفاض حادٍ في مُزاولة العمل المنتج، وهي صفة ملازمة لطبيعة الحياة آنئذٍ. ومهما يكن؛ فإنّ رأياً كهذا قد يكون مبرراً من وجهة نظر السلطات القائمة، غير أنّه لا يعدو كونه سطحياً وينطوي على عموميّاتٍ مبالَغٍ فيها.

بعيداً عن هذه الصورة، تتباين المفاهيم التي صيغت حول القبائل على نحو حاد. فكثيرٌ من الكتّاب والمؤرخين والأنثروبولوجيين والإداريين والمنتدَبين السياسيين والرحّالة، قد سعوا من خلال خبراتهم السابقة وشخصياتهم وأهدافهم ـ إلى إقامة الدليل على معايناتهم القبلية أو ترتيبها في نسق منهجي عام، ونادراً ما وجدوا أنّهم في حالة صدام مع المفاهيم القبليّة المتباينة ـ على نطاق واسع ـ التي

(٩) Fredrick Barth, Nomads of South Persia (London, 1961).

سبق أن عـايشوهـا عن كثب[١٠]. ويُعرف أبنـاء القبائـل بألقـاب شتّى. فهم يُسَمَّون، في بعض المناطق: بروّاد الجبال الأشاوس، وفي مناطق أخـرى، فهم البدو الذين يرتادون المراعي في الصحاري الشاسعة. وقد اكتسبت بعض القبائل شهرتها من جرّاء إراداتها الحرّة ومؤسّساتها الديمقراطيّة؛ وباتت تُعرف في مواطن عدة بنمطيّة اتحاداتها الراسخة وقوة دعائمها بقيادة زعماء ذوي نفوذ وأرستقراطيّة. وفي بعض أنحاء الشرق الأوسط، يكتسب أبناء القبائل شهرة ذائعة ـ ولكنْ على نحوٍ سيّء السُمْعة ـ بسبب انصرافهم عن الدين وإحساسهم باللامبالاة إزاءه، غير أنّهم يُعرفون ـ في مناطق أُخرى ـ بتشبثهم بالإسلام إن لم يكن بتعصُّبهم لـه. ويبدو أن هناك جانباً من الحقيقة في هذه الأنماط القبليّة إلى الحد الذي يمكّننا على الأقلّ، من إجراء مقارنة بين القبائل المنتشرة في أصقاع عدّة، ومع ذلـك فإنّها تحتمل أَوجُهاً من المبالغة والاستثناءات.

وثمّة مفهوم مُغرق في توجّهه الأكاديميّ والاجرائي عن بعض قبائل الشرق الأوسط، مفاده أنّ القبيلة تعبّر عن البعد السياسي للبداوة الرعويّة، بما يؤدي إلى الاعتقاد ـ على نحو مألوف ـ بأنّ ما يسمّى «بالقبائل» مرادف للبدو[١١]. وقد أشار عدد من المعنيين إلى الكيفيّة التي تجعل من جغرافية عدد من بلدان الشرق الأوسط وبيئتها كذلك، مكاناً مناسباً للبداوة الرعويّة؛ ذلك أنّ عاملي: المناطق الطبيعيّة والمناخ يحولان دون زراعةٍ دائمةٍ لأراضٍ شاسعة في ظلّ ظروف غير صناعيّة، فتصبح أكثر ملاءمة لرعي الماشية موسميًّا. وبما أنّ مساحةً ضئيلةً من هذه المراعي تصلح للزراعة من قِبَل مستوطني القرى، فإنّ مساحاتٍ مترامية الأطراف من السهوب والأراضي شبه الصحراويّة والجبال تصبح ملاعب للبدو الرحّل ذوي النُجعة الدائمة بحثاً عن الماء والكلأ. وقد ظلّ هؤلاء يُعدّون عشرات الملايين

(١٠) للاطلاع على الأنماط الخاطئة التي استخدمها الوكلاء البريطانيون من أصل هندي لمقاربة الأفغان على الحدود الغربية ـ الشرقية، انظر:

Malcolm Yapp, «Tribes and States in the Khyber, 1838-1842».

(١١) من أجل مقاربة اقتصادية وبيئوية للقبيلة، انظر:

Emanuel Marx, «The Tribe as a Unit of Subsistence».

حتى وقت قريب، كما أنّ معظمهم كان يخضع لبنى سياسيّة يتولّى فيها زعماء مقاليد الأمور. إضافة إلى ذلك، يصحّ القول في تاريخ الشرق الأوسط إنّ القبائل (وفقاً لمفاهيم سياسيّة) قد طوّرت قاعدةً اقتصاديّةً رعويّةً وسلكت في حياتها مسلكاً بدوياً.

بيد أنّه في عددٍ من البلدان (كاليمن وأفغانستان والجزائر) كانت تجمّعات قبليّة رئيسيّة يتراوح وضعها البنيوي بين اعتماد السواسية قاعدةً للتعامل بين أفرادها، أو تجمعات ذات أصول نسبية ثابتة لا زعيم لها، أو مرؤوسيّات ذات طبقات اجتماعيّة راسخة على درجةٍ عاليةٍ من مركزيّة السلطة؛ قد تحوّلت، منذ زمن، إلى مستوطنات زراعيّة لا تُلمّ، كثيراً، بأمور الرعي أو البداوة. وبعبارةٍ أخرى، على نحو ما توصل إليه بارث Barth وآخرون، فإن القبليّة هي أكثر ما تحتاج إليه البداوة، والعكس ليس صحيحاً بهذا[١٢] المعنى. ويجدر بنا، على هذا الصعيد، أن لا نعوّل كثيراً على ما بين عنصري البداوة والقبليّة من أسباب التأثّر والتأثير، بقدر ما بين هاتين، من جهة، والدولة المركزية، من جهة ثانية، من علائق وظائفيّة. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ النشاط الانتاجي الذي نقع عليه في النمط الرعوي، أو طريقة العيش كما تتجلّى في البداوة، لا يمكن أن يؤديّا «بالقبائل» إلى ما يمكن أن يشكّل، بالضرورة، نسقاً تنظيميًّا على مستوى بنياتها المتعددة، بغض النظر عمّا إذا تمّت مقاربتها بمفاهيم سياسية تأخذ في الاعتبار عوامل كالحدود والزعامة، أو ثقافية كأصول النسب والوراثة. ولطالما أربك البدو (بترحالهم الدائم) وأبناء القبائل (بولائهم لبعضهم البعض أو لزعمائهم) الدول المحيطة، بقلّة انضباطيتهم، ممّا جعل هذه الأخيرة تُقْدِمُ على تصنيفهم في خانةٍ واحدةٍ ليسهل عليها إدارةُ شؤونهم؛ أو كما حصل، مراتٍ عدة، عندما أوجدت هذه الدول تجمّعات قبليّة لم تكن موجودةً من قبل، وعيّنت زعماء لها؛ علماً أنّ بعضها لم يخضع، في السابق، لرؤساء من هذا النوع.

ولا يزال أكاديميون وإداريّون كثر، يحتفظون بنظرة إيجابيّة عن القبائل في

(١٢) Fredrik Barth, «Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia».

الشرق الأوسط. ومن الطريف، أنّ جلّ ما يسعى إليه هؤلاء، هو أن يروا هذه القبائل وقد اتخذت لنفسها أماكن ثابتة على الخريطة، تتحرّك في إطار جغرافي محدد، ونادراً ما يَعتور عضويتها تغيير يُذكر؛ وكذلك فهم يلجأون إلى استخدام مفاهيم مقننة لأغراض التصنيف والمقارنة (سبق أن أوردنا تحذير ليتش Leach من اعتماد هذا المنهج). وقد لخّص بازيل نيكيتين Basile Nikitine المشكلات التي يواجهها المؤرخون والأنتروبولوجيّون على هذا الصعيد: «إنّ مصطلحات الوحدة الإثنية والتنظيم السياسي لم يكونا الشيء نفسه مفهومياً في عالم الإتنولوجيا الآسيوية. ففي لحظاتٍ معينةٍ كان المصطلحان يعبّران عن اتحاداتٍ رجراجة. وفي الوقت نفسه فإن هذا الأسماء ما كانت تحتوي على أمرٍ جوهريٍ أو مؤكد... ثم إنّ مسألة الزعامة ما وجدت لها حلاً في حِقَب الأزهار أو الاضمحلال. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ المتغيرات الناجمة عن التطور التاريخي من جهة، وعن تعديلات التجمع والتشرذم؛ كل ذلك يبقى تفسيره متعلقاً بما يخرجه الباحث من جيبه من تأويلات» (١٣).

ويميل حكّام الدول إلى الاعتقاد بأنّ التجمعات الرعوية والأقليات غالباً ما تمحض تجمعات سياسية مماثلة أو زعماء آخرين، ولاءاتها (وفقاً لهذا المنظور، يتوجب على جميع من يستوطن أرضاً ما، حتى وإن استقلّوا بها أو أعلنوا سيادتهم عليها، أن ينتخبوا ممثلين عنهم، وأن تكون لديهم نماذج محدَّدة من الأشكال التنظيمية). وعلى هذا الصعيد، بإمكاننا أن نتبيّن، في الشرق الأوسط، تاريخاً يتجاوز مثيله في بقاع أُخرى من العالم، من حيث إقدام الدول على ابتداع التجمّعات القبليّة وتعيين زعماء لها لأغراض سياسيّة وإداريّة على حدٍّ سواء. وغالباً ما تُدرج قبيلة «شاهسفان» في إيران ضمن البنى المصطنعة التي أوجدها الشاه لتمحضه ولاءً شخصياً؛ ولا غرو أن مسألةً كهذه، هي واحدة من أكثر الحالات المماثلة توثيقاً في الشرق الأوسط في ما يتعلّق بالهويّة الإثنيّة أو القبلية التي ابتكرتها أقلام المؤرخين والأنتروبولوجيين(١٤). وفي السياق نفسه، وعلى صعيد

(١٣) Basile Nikitine. «Les afshars d'urumiyeh», Journal Asiatique 214 (1929): 122-123.

(١٤) Richard Tapper, «Shahsevan in Safavid Persia», Bulletin of the school of Oriental & African Studies 37 (1974): 321-354.

الابتداعات الإداريّة التي جاء بها هؤلاء، فقد جرى تصنيف عدد من القبائل وزعمائها على نحوٍ لا وجود له إلّا على الورق. إضافةً إلى ذلك، فإنّ عدداً من أسماء القبائل التي وُجدت مدوّنة في كتابات هؤلاء (مؤرّخين وأنتروبولوجيّين) توحي بأنّ ثمة تناغماً في بنياتها، وهو لا يعدو كونه إجراءً إدارياً غير أنّ تصنيفاتٍ كهذه لا بدّ أن تشوِّه الحقيقة ـ على نحو ما ـ لأنّها تعمل على إخفاء فروقات جوهريّة كانت قائمةً بين الثقافة والمجتمع.

إنّ طبيعة المفاهيم المحليّة التي تخصّ القبيلة ـ سواء أكانت إيديولوجيات واضحة المعالم أو أفكاراً عمليّة يجري التعبير عنها عفوياً ـ غالباً ما طُمست بفعل رغبة جامحة تملكت الانتروبولوجيّين والمؤرّخين والإداريين، لصياغة مفاهيم ـ على نحو ثابت أو متناغم ـ يمكن استخدامها للدلالة على التجمعات السياسية. ويبدو أن أشخاصاً كهؤلاء، لا يتورّعون عن الاعتقاد بأنّ القبائل محكومةٌ، بالضرورة، بنمط من البطركيّة الهرميّة والتجزؤ المستمر (يشيرون إلى ذلك بمصطلحات جاهزة للدلالة على التجمعات القبلية في مستويات عدة) يمكن أن يُترجم ـ على سبيل المثال ـ إلى صيغ أخرى كالاندماجات القبلية، والقبيلة، والعشيرة، والنسب، والبطن وما شابه.

ومن المؤسف ألّا تكون التصنيفات المحليّة في الشرق الأوسط (ومنها ـ على سبيل المثال ـ القبيلة، الطائفة . . . الخ، على نحو أكثر تحديداً من مثيلاتها في اللغة الانكليزية كـ«العائلة» و«التجمع» وغيرها). وينسحب هذا الأمر كذلك على ما يتفرّع من مصطلحات ثانوية (عادة ما تُعرف بوضوح معانيها) تبدو ـ في الأغلب الأعم ـ على شيءٍ كثير من الغموض حتى على مستوى دلالالتها الوظائفية، اقتصاديةً كانت أو سياسية أو نسبيّة أو ثقافية. وهذا ما يذكّرنا بمثيلاتها المتداولة في اللّغة الانكليزية المحكية التي تكثر فيها المصطلحات المطاطيّة؛ وهي ـ على أي حال ـ من طبيعة المناقشات التي تُثار حول جدليّة المعنى والدلالة(١٥).

(١٥) لقد عمدت إلى تحليل الغموض القائم بين (الفرع القبلي، التجمع الإداري ـ السياسي بقيادة زعيم أكبر سناً) و(النظام السلالي الأبوي) والجماعات، لدى قبائل الشاهفان:

(Nancy Tapper and Richard Tapper, «Marriage Preferences and Ethnic Relations», Folk 24 [1982]: 157-177.

إنّ معظم المصطلحات التي تُرجمت بقصد أن تشير إلى ماهية «القبيلة» تنطوي على غموض كهذا، أو أنّها توحي بمحاولات مضلّلة، الغرض منها إعطاء «القبيلة» تعريفاً محدداً من حيث الوظيفة أو الجوهر. وفي ظنّي، أنّ القبيلة لا تعدو كونها حالة ذهنيّة، أو صياغة للواقع، أو نموذجاً للنظام والحركة. وفي هذا ما يدلّ على أنّ إطلاق تسمية «القبيلة» على تجمّع ما، يعني أن نشير إلى وجه واحد من وجوهها المتعددّة، ثم ننكر هذا الوجه نفسه، على تجمعات أخرى تنتمي إلى النسق نفسه، عند مستويات متعددة. ومهما يكن، فإن مصطلحات، وقد صيغت على نحو دقيق، قد تغدو مفيدة لأغراض المقارنة، ولكنّها لن تكون كذلك إذا ما أُريد بها تفسير سلوك ما، أو تزويدنا بترجمة ملائمة لعدد من التصنيفات والمفاهيم المحليّة.

إنّ أفضل وسيلة لفهم طبيعة البنى القبليّة السياسية (وعلى نحو أخصّ، العلاقات بين المجتمعات القبلية وغير القبلية) ودور القبائل في نشوء الدول، تكمن في إجراء معاينة تاريخية للأنماط القبليّة على مستوى خلفياتها الاقتصادية والاجتماعية؛ غير أن طرحاً كهذا، لا يزال، وللأسف، في مراحله الأولى بسبب أنّ ما وضع حوله من دراسات، لا يعدو كونه مكتوباً من على بعد، بأقلام دخلاء يكنّون بغضاً للقبائل أو ينحازون ضدّها. إضافة إلى ذلك، فإن دراسات كهذه لا تهتمّ، عادة، إلّا بمسائل مثل النظام الضريبيّ، والطوارىء العسكريّة، والقلاقل وكيفيّة قمعها، ولوائح عن التجمعات القبلية الرئيسية والأرقام والزعماء، على نحو غير دقيق. ونادراً ما تعمد هذه الدراسات إلى ذكر تفاصيل محددة أو موثوق بها تتعلق بالبنى الاجتماعية والسياسية للجماعات القبلية، وهي إلى ذلك، لا تأتي على تسمية القبائل بأسمائها إلّا في حالات معيّنة عندما تقدم هذه الأخيرة على مساندة الدولة أو معارضتها، أو عندما تنخرط في اضطرابات قبلية، أو لدى انتقالها من منطقة إلى أُخرى. ولا نزال، حتى اليوم، نفتقر إلى معلومات حول طبيعة الاقتصاد القبلي الذي ساد في العصور الماضية، على نحوٍ يجعلنا نتساءل عن: الكيفية التي كانت تسير بواسطتها علاقات الانتاج ونوعية المتغيرات التي طرأت عليها؟ من تحكّم بالأرض وكيف تمّ ذلك؟ ما هي نسبة المنتجين الذين تحكموا

بانتاجهم؟ هل جرى تنظيم الانتاج تلقائياً، أم باعتماد سياسة ضريبية وأخرى لضبط الأسعار؟ ولا غنى، والحال هذه، عن استكمال المعلومات القليلة المتناثرة في الدراسات المذكورة وإعادة صياغتها، في ضوء ملاحظات، تأخذ طابعاً تجريبياً، مستمدة من دراسات انتروبولوجية معاصرة. وفي حال أنّ شيئاً من هذا القبيل لم يجر العمل به وفقاً للسياق المذكور، فلا مناص، عندئذٍ، من أن نتقبل، برحابة صدر، الانتقال من عصر الدولة إلى عصر الأقليات؟ ذلك أنّ مجمل الدراسات المشار إليها، لا تزال توحي بتاريخ قوامه جدلية السياسة والأسر الحاكمة، أمّا القبائل فلا تزال ـ حسب هذا المنظور ـ كما كانت في الماضي، تفتقر إلى أيّ ملامح أو أهمية تذكر.

آراء بعض المؤرخين حول القبائل ونشوء الدول في الشرق الأوسط

إن التباين الحاصل في طرائق فهم ما يعنيه مصطلح «القبيلة» بين كتّاب يعالجون موضوع الشرق الأوسط، قد انعكس على عدد من الدراسات التاريخية المستجدة التي تدور حول النظم الاجتماعية والسياسية بين العرب المسلمين الأوائل، والمغول والعثمانيين، والأسر التركمانية في الأناضول وإيران، وتجمعات الـ«قزلباش» وامتداداتها في إيران. وعلى سبيل المثال، فإن دورية «دراسات إيرانية» قد أوردت مناقشة حول هذا الموضوع، ساهم فيها ـ على نحو رئيسي ـ كل من ليونارد هلفغولت Leonard Helfgott الذي تطرّق في دراسته إلى نشوء قبائل «القاجار»، وجايمس ريد James Reid الذي سبق أن نشر كتاباً حول تجمعات الـ«قزلباش»(١٦).

ويرى هلفغوت Helfgott أنّ الدولة الإيرانية قد تكونت ـ بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر، من تشكيلين متباعدين يتميزان بطابع اجتماعي ـ اقتصادي أو أكثر، ولكن مع وجود رابط بينهما. ويُستنتج من دراسة بارث Barth، على هذا الصعيد، أنّ القبائل الإيرانية قد تميزت بنمط من البداوة الرعوية، يتربّع على

(١٦) Leonard M. Helf gott, «Tribalism as a socioeconomic Formation in Iranian History», Iranian studies 10 (1977): 36-61.

رأس السلطة فيها زعماء يتوارثون الحكم، إضافة إلى اعتمادها بنيةً اقتصادية مغلقة تتمثل بالخصائص التالية: الإفادة من حق الرعي، على نحو جمعي؛ تملّك الحيوانات حقّ فردي؛ تخصيص الانتاج للاستهلاك وليس للتبادل. ويُلاحظ أن تشكيلات اقتصادية ـ اجتماعية كهذه تختلف عن مثيلاتها ذات الطابع الحضري والزراعي، وإن بدا أنّ ثمّة علاقة ثابتة بين الاثنتين. وممّا يدعو إلى الأسف الشديد، أنّه لم يتسنَ لهلفغوت أن يدعم هذا الرأي بدلائل دامغة، واكتفى بأن شدّد على أهمية عوامل كالبداوة الرعوية والنسب والزعامة لدى المجتمع القبلي في إيران، وقلّل، من ناحية أخرى، من قيمة عاملين مهمّين هما: إرادة البدو الإيرانيين وقدرتهم على الحصول على فائض في الانتاج.

ويتّهم ريد Reid هلفغوت بجنوحه نحو التنظير؛ فقد حاول أن يثبت في دراسته (مستخدماً بيانات إحصائية عن الشؤون الإدارية وكذلك عن توجهات الدولة) أنّ جوهر النظم القبلية في إيران كان على درجة عالية من التطور، مستدلاً على ذلك بمركزية أجهزة الإدارة التي كانت للبدو «الأويماق» (أحد تجمعات «قبيلة» «قزلباش» التي ازدهرت في العهد الصفوي). وبناء عليه، لم يكن هؤلاء «الأويماق» مجرد بدو رعويين، فقد دمجوا ما بين أشكال اقتصادية ثلاثة: رعوية وزراعية وتجارية تحت إشراف أجهزة إدارية مستقلّة يرأسها زعيم يستوطن المدينة. إضافة إلى ذلك، لم يتخذ هؤلاء عامل النسب قاعدة لهم (يبدو أنّ أجنحة منهم بينها السلالة الرئيسية المهيمنة، قد أخذت بعامل النسب). لقد شكّل هؤلاء، في حقيقة الأمر، دولاً، غير أنّهم استمروا على وضعهم القبلي (كما أورد ريد Reid) لأنّ زعامتهم كانت تنتقل بالتوارث.

وفي ردّه على ريد Reid، يُقرّ هلفغوت Helfgott بأنّه ليس ضرورياً أن تكون القبائل رعويّة، فقط، وأنّ للدولة تأثيراً أعظم وأعمق على بنية القبائل الاقتصادية والسياسية؛ غير أنّه يعود ليسأل عمّا إذا كان ممكناً اعتبار العناصر الزراعية والحضرية التي يشرف عليها زعماء قبليون، أمراً قبلياً في حدّ ذاته؟ وفي هذا السياق، قد يكون تجمع «الأويماق» (أُشير إليه آنفاً) كناية عن دولة قبلية، غير أنّ تصنيفاً كهذا يستبعد ضرورة تحليل جملة العناصر التي تكوّن القبائل البدوية على

نحو خاص. وقد كان بإمكان هلفغوت Helfgott أن يضيف أنّ إدراج «الأويماق» في خانة القبائل هو أمر متعذّر وفقاً لكل المقاييس المعترف بها، لأنّهم اتخذوا ـ على الأغلب ـ شكل المرؤوسيات أو الاتحادات؛ ولذلك لا تصحّ مقارنتهم بتجمعات قبلية بدوية، وهو الطرح الذي حاول أن يثبته في مناقشته. وعلى هذا الصعيد، ووفقاً لما أقرّ به ريد Reid، فإنّ النسق الذي قام عليه تجمع «الأويماق» لا بد أنه تحلّل خلال أخريات أيام الصفويين؛ وهكذا لم يعد له أيّ صلة مباشرة بالمنحى القبلي أو الرعوي منذ ذلك الحين.

وقد أجمعت آراء عدد ممّن عالجوا كتاب ريد Reid، على أنّ ظلالاً من الشك تحوم حول مصداقيّة النظريّة التي توصّل إليها؛ وعلى هذا الصعيد، فقد علّق ماكسني McChesney في مقالة نشرها سنة ١٩٨٧، قائلاً إنّ التصنيف الذي اعتمده ريد Reid قاعدةً لدراسة الوضع البنيوي لتجمع «الأويماق» لا يقوى على الصمود، ذلك أنّ المعلومات المتوافرة عن هذا التجمع تشير ـ في أحسن الحالات ـ إلى أنّنا نفتقر إلى تفصيلات دقيقة تفسح في المجال للخلوص إلى نتائج محدّدة على صعيد النظم التي اعتمدها هذا التجمع. وبناء عليه، فقد أكّد الباحث المذكور أنّ تصوّرات ريد ـ في هذا السياق ـ مبنيّة على استخدام خاطىء أو جزئيّ أو متعجّل للمصادر(١٧).

ويُذكر، أيضاً، أنّ باحثين آخرين قد اعتمدا آراء مناقضة تماماً عن القبائل وأدوارها في نشوء الدولة، هما: رودي لندنر Rudi Lindner الذي عالج قبائل «الهون» المغولية إبّان ظهور العثمانيين، وباتريشيا كرون Patricia Crone التي صوّبت اهتمامها باتجاه معالجة المنحى القبلي لدى العرب الأوائل(١٨). وقد شرع الأوّل في محاولة «تبيّن جدوى النماذج الانتروبولوجيّة في إعادة استكشاف أكثر موضوعيّة لتاريخ القبائل الأوراسيّة في القرون الوسطى». وقد عمد، أولاً، إلى انتقاد الانتروبولوجيين، بقسوة، لاستمرار انبهارهم «ببنية القرابة والأصول

(١٧) R.D. Mc Chesney, «Comments on the Qajar Uymag in the Safavid Period», Iranian Studies 14 (1981): 87-105.

(١٨) Rudi Paul Lindner, «What was a Nomad tribe?» Comparative studies in society and history 24 (1982): 689-711.

النسبيّة»، وأيضاً لاستخدامهم نماذج كالعشيرة «المخروطيّة» والأنساب المتفرّعة «للكشف عن بنية القبائل الحقيقية». ويقتبس، في هذا المجال، عن انتروبولوجيين اثنين هما: أمريس بيترس Emrys Peters الذي أثبت أنّ نموذج النسب المتفرع لا يعدو كونه ايديولوجيا قبلية، غير أنّه لا يمكن الركون إليه لدراسة أنماط السلوك؛ وفيليب سالزمان Philip Salzman الذي تساءل عمّا يدفع بالقبائل إلى تبني نموذج غير ملائم كهذا، ثم يعتمدونه، لاحقاً، نوعاً من ايديولوجيا بديلة؛ غير أنّه لا يُقرّ بأثر الايديولوجيا في تكوين القبائل. ويزعم، إضافة إلى ذلك، أنّ العشائر والقبائل (مشيراً إلى دراسات حول قبيلة «البسري» في جنوب إيران وقبيلة «المري» في بلوشستان) هي، في الأساس، تجمّعات سياسية تُعنى بتبادل المنافع أُسوة بروابط الدم: «لقد سلكت القبائل التركية في الشرق الأدنى وآسيا الداخلية، مسلكاً براغماتياً، فغالباً ما تلتف التجمعات السياسية حول زعيم مقتدر. . . وعلى الرغم من أنّ الايديولوجيا القبلية تقوم ـ في بعض جوانبها ـ على علاقات القربى، غير أنّ ما يشكّل الحقيقة القبلية، هو المصالح المتبادلة والمنفعة والخدمات». وعلى هذا الأساس، يشير لندنر Lindner إلى المنحى القبلي الذي اتخذته قبائل «الهون» المغولية والعثمانيون الأوائل.

وبعيداً عن المفهوم المتداول لكلٍّ من البداوة والرعوية والقبلية، فإن مفهوم لندنر Lindner عن القبيلة يتعثر في موضعين على صلة بالمصالح المشتركة والولاء لزعيم ما؛ فقد فشل، أولاً، في تحديد الكيفية التي تجعل تجمعاً كهذا يختلف عن المرؤوسيات والعصبيات أو الأحزاب. ويمكن الإدلاء بالرأي عينه عن التعريفات الواضحة أو المتضمنة، التي تبناها عدد من الانتروبولوجيين عن التجمعات القبلية في إيران وتركيا، بمن فيها تلك التي أشار إليها لندنر.

ثمّ إنّ لندنر يتوغّل عميقاً، بعض الشيء، في محاولة لإثبات أنّ إخضاع القبائل للدول في القرن العشرين، قد أدّى بالانتروبولوجيين إلى التشديد على عنصر النسب، وأيضاً إلى أن تُنسب إلى النظم القبلية الحديثة، عناصر كالاستقرار السياسي والاقليمي، وأيضاً طغيان عامل النسب الذي لم ينتشر بين القبائل البدوية في الماضي. وهو، إضافة إلى ذلك، يُقر بأنّ «عنصر النسب قد يشكل أداة

يستخدمها البدو لفهم تاريخهم وعلاقاتهم السياسية»؛ غير أنّ منهجاً كهذا لا يضيف أمراً ذا شأن إلى الخطّة التي اعتمدها في تأويل المعلومات المتعلّقة بقبائل «الهون» والعثمانيين الأوائل. والدليل على ذلك، أنه لا يخبرنا شيئاً عن عائلات هؤلاء المقاتلين ودرجة القربى التي كانت تجمع بينهم، إمّا بالزواج وإمّا بالمصاهرة. ويُشار إلى أنّ المؤرخين والانتروبولوجيين ـ في دراساتهم عن التجمعات القبلية الشرق أوسطية في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ قد وجدوا أنّ علائق القربى، خصوصاً تلك التي نشأت بفعل الزواج تشكّل العناصر المركزية في تحديد الاستراتيجيات السياسية قبل وبعد إخضاع القبائل لسلطة الدول الحديثة.

وعلى أيّ حال، فإنّ لندنر Lindner يشدّد على دور المصالح المشتركة في استقطاب العناصر البشرية إلى التجمعات القبلية، ويقلّل ـ في الوقت عينه ـ من أهمية ما تشيعه فضيلة القربى على مستوى علاقات الثقة المتبادلة أو الإيثار. وفي اعتقادي الشخصي، أنّ الشخصية القبلية «للهون» والعثمانيين ـ على حدّ سواء ـ تبدأ من روابط القربى والمصاهرة وتنتهي بها، حتى ولو لم تتوضح هذه المعالم ـ على نطاق واسع ـ طوال أجيال عدّة. ويبدو أنّ تجمعات أوراسية قديمة كهذه، أُسوة بقبائل متأخرة مثل الـ«قزلباش» والـ«شاهسفان» أو الـ«قشقائي» قد تكوّنت بفعل مزيج معقد من الولاء السياسي والايديولوجيّات الثقافية، وحققت نجاحها واستمراريتها بفعل ما أوتيت من مرونة وغموض هما من نسيج هذا الخليط، إضافة إلى ما تحلّى به زعماؤها من مراس عسكري.

ومن الطروحات المهمّة التي جاء بها لندنر Lindner في كتابه، تحليله للمجتمع البدوي في ظلّ العثمانيين؛ وقد اعتمد ـ في هذا السياق ـ نموذجاً يتوخّى اقتباسات مكثّفة من أعمال عدد من الانتروبولوجيين المعاصرين، على رأسهم بارت Barth في دراسته حول قبيلة «البسري» في إيران، وباتز Bates في دراسته حول قبيلة «يوروك» في جنوب تركيّا. وبعيداً عن عدد من الاستنتاجات والمقاربات الخاطئة، فإنّ لندنر Lindner قد انجرف إلى الاعتقاد بأنّ المجتمع البدويّ يقوم على عدد من الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية هي ـ في حد ذاتها ـ ذات طبيعة احتمالية. وقد كان بإمكانه أن يتجنب هذا التعثر لو أنه

سعى إلى الإفادة من مجموعة أوسع من المعلومات الانتروبولوجية عن التجمعات البدوية مثل «البختياري» و«القشقائي» والـ«شاهسفان» والتركمان، التي يمكن مقارنتها ـ على نحو محتمل ـ بالعثمانيين أكثر من قبيلتي «البسري» و«اليوروك».

وعلى نحو مماثل، فإنني أميل إلى القول بأنّ البنية الانتروبولوجية لقبيلة «البسري» لا تصلح نموذجاً للدلالة على قبائل بدوية تعود إلى زمن أبكر، لأسباب عديدة؛ أوّلها أنّ البيانات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي استخدمها بارت Barth، مستمدة ـ بشكل أساسي ـ من بطانة زعيم (خان) «البسري» الشخصية، الأمر الذي يضعف من أهميتها لأنها لا تمثل بداوة المجتمع «البسري» على نحو حقيقي(١٩).

ثانيها، إنّ أيّ مقارنة مع مجتمعات بدوية معاصرة أخرى، سواء في إيران أو في مكان آخر من الشرق الأوسط، تظهر بأنّ المعطيات المتوافرة عن قبيلة «البسري» تشكل نسقاً واحداً بين أنساق متعددة في ما يتعلق بنظمها المعتمدة، وحجمها المحلي، قطعان الماشية والانتاجية، وبنية المخيَّم، وحقوق الرعي، وتنظيم الهجرة، وموقع زعيم المخيم، وهرمية السلطة والنفوذ في القبيلة، والبنية القبلية للأجنحة المتفرعة(٢٠). وليس في هذا ما يدعو إلى المفاجأة، خصوصاً أننا نعلم بأنّ هذا النموذج القبلي يتكيّف بمهارة مع ظروف طبيعية واقتصادية وسياسية وتاريخية معينة، تختلف كثيراً عن ظروف مماثلة لمجتمعات قبلية وبدوية أخرى، سواء أكانت عثمانية، أم «قزلباش»، أم «شاهسفان».

ثالثها، إنّ أي شواهد (بغض النظر عن أهمية دلالاتها) على نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية بين تجمعات قبلية في أيّ مكان آخر أو في أزمنة أخرى، تشير إلى أنّ نموذج «البسري» هو من النوع النادر حقاً. ومن جهة ثانية، يمكننا أن نتبيّن نموذجاً مختلفاً يتكشّف عن أوجه شبه جديرة بالملاحظة، تتمثّل في اتحاد عشائري

(١٩) انظر: Tapper, Pasture and politics, p. 252.

(٢٠) للاطلاع على بعض المفارقات بين «البسري»، و «يوروك» والتنظيم الاجتماعي البدوي لدى الشاهسفان؛ أنظر Tapper, Pasture and politics, pp. 240f.

بين قبيلة «أق قويونلو» في القرن الخامس عشر، وتجمعات «الأويماق» في القرن السادس عشر، إضافة إلى الاتحادات القبلية كما هي الحال بالنسبة إلى «بوير أحمد» و«شاهسفان» في القرن التاسع عشر(٢١).

وتعالج باتريشيا كرون Patricia Crone مفاهيم متعددة عن القبيلة، ونظريات على صلة بالعلاقة بين الدولة والقبيلة؛ فهي تنطلق من القول بأن «قلّة لا توافق على أنّ القبيلة قد تكونت ـ في الأساس ـ من أجناس بشرية تنتمي إلى طبقة محددة من تلك المجتمعات التي تبتدع كل أو معظم أدوارها الاجتماعية من خلال التشديد على أهمية الخصائص البيولوجية، أو بعبارةٍ أُخرى، تلك المجتمعات التي تنتظم بعلاقات القربى والتزاوج والسن»، مقابل نمط آخر يشدّد على أهمية المقاطعة، بحدودها الإقليمية، والمهنية، والطبقة الاجتماعية؛ وفي هذا ما يشير إلى أنّ «القبيلة هي مجتمع بدائي». وعلى نحو عام، يمكن القول بأنّ «كل المجتمعات خارج إطار الدولة وفوق مستوى الزمرة» هي قبلية في حد ذاتها؛ وبعبارة أخرى أكثر تحديداً، يمكن تعريف القبيلة على النحو التالي: «إنّها تجمّع سلالي يشكّل جماعة سياسية». وعلى أيّ حال، تتألّف القبائل من «وحدات متشابهة ومتقاطعة في آنٍ معاً» تتميز بنظامٍ اقتصادي غير متخصِّص، وبنسبة متدنية من المفاضلة في توزيع الثروة. إضافة إلى ذلك، وبغضّ النظر عن أيّ شكل آخر يمكن أن تتكشف عنه القبيلة، فإنها تبقى مجتمعاً خارج إطار الدولة... أمّا الدولة القبلية، فإنها تلك التي تُفرض على المجتمع فرضاً، كما جرى ابتداعها، في الأساس، من غير حاجة لأن تتكيّف معه، وقد ترتدّ إلى حالتها القبلية الأولى، بعيداً عن إطار الدولة، عندما يحلو لها ذلك».

إنّ باتريشيا كرون Crone ترى أنّ مفهوماً عن القبيلة كهذا «متجذر» في الأدبيات الأنتروبولوجية، على الرغم من افتقاره إلى مصداقية كاملة، وهي لا تتورّع عن توجيه نقد عنيف إلى القائلين بأنّ القبيلة هي «كيان اثني اجتماعي ـ ثقافي» وذلك لسببين اثنين؛ أوّلهما أنّ «الوحدات الثقافية» نادراً ما تكون على صلة

(٢١) Woods, Aqquyunlu; Mc Chesney, «Comments» Loeffler, «Tribal Order», pp. 154 f., Tapper, «Nomads and Commissars».

«بالوحدات السياسية» التي لا تتوافر لها شروط الكينونة إلّا إذا اعتقد أفراد القبيلة بذلك (ولا بدّ من التنويه بأن تعريف كل من «السياسي» و«الثقافي» في هذا السياق، يجري على نحو مغاير للاستخدام الانتروبولوجي المعاصر حيث تبدو الثقافة وكأنها نظامٌ من الرموز والمعاني، كما تبدو السياسة وكأنها على صلة أوثق بعلاقات السلطة أو النفوذ). وتعتقد كرون Crone أنّ القبيلة تنطوي على «نوع معيّن من النظام السياسي»، مقرِّرةً أنه «ليس من شأن المقاييس الموضوعية أن تنظم السلوك من تلقاء نفسها». وتعترض ـ أُسوةً بعلماء الحيوان الذين يميزون القبيلة عن التجمعات الاجتماعية الفعليّة للكائنات الحيوانية ـ على إحجام الانتروبولوجيين عن استخدام مصطلحات مغايرة في ما يتعلق بأغراض «التصنيف الاثنولوجي، على الرغم من أنّ مفهوم «القبيلة» في سياقه الإنساني قد استحوذ على الأفضلية لدراسة السلوك البشري»؛ أي بما يشير إلى تعارض بين «الوحدات السياسية» و«الوحدات الثقافية». إضافة إلى ذلك، تشدّد كرون Crone على حقيقة مفادها «أنّ القبائل التي تتكون من وحدات سياسية، يصعب عليها ـ على الأرجح ـ أن تتحول إلى وحدات ثقافية... وبالمثل فإذا تكونت من وحدات ثقافية يصعب عليها أن تتحول إلى وحدات سياسية».

ويتمثل السبب الثاني في اعتراضها على مفهوم: «الإثنيّة ذات الطابع الثقافي ـ الاجتماعي»؛ وهذا من شأنه أن يعيدنا إلى الفكرة التي أثرتها سابقاً في هذه المقال، وهي أنّنا قد نعثر في الشرق الأوسط على قبائل تتكون إمّا من العرب وإمّا من اليهود، على سبيل المثال؛ أمّا في إفريقية فإنه من الأنسب أن يُطلق على معظم القبائل مصطلح «الشعوب» (وهو تصنيف ثقافي) التي تتكوّن بدورها من «قبائل» سياسية. وإذا ما قورنت شعوب في إفريقية الشرقيّة مثل «الدنكا» و«التوركان» و«كاريموجونغ» و«سامبورو» و«ماساي» بقبائل عربية كالروالة، مثلاً، فإنّ مقارنة كهذه لن تجوز إلّا استناداً إلى مقدار من التشابه، قوامه تربية الماشية عند الشعوب الإفريقية، والجمال عند القبائل العربية.

وتذهب كرون Crone إلى أبعد من ذلك، فهي تعالج مسألة الأمكنة التي ترتادها القبيلة في سياق التطور ونشوء الدولة. وعلى النقيض من بعض

الأنتروبولوجيين مثل مارشال ساللينز Marshall Sahlins وإلمان سرفيس Elman Servise، فهي تؤكد بأنّ القبائل لا تنخرط في دول بلغت شوطاً بعيداً على طريق التطوّر؛ فالقبائل والدول على طرفي نقيض، «إنّ أشكالاً من النظم البديلة لا بد أن تُستنبط رداً على حالات كهذه»، ذلك أنّه «لا بد من ضرب البنية القبلية إفساحاً في المجال أمام نشوء الدول». ومن جهة أخرى، فإن القبائل تفتقر إلى القدرة على التطور؛ فزعماء القبائل أنفسهم، «جاءوا حصيلة التحوّل إلى شكل الدولة، ولم يحدث أن ساهموا في ذلك أبداً». وتضيف: «إن نشوء أول حضارة (دولة؟) يُعزى إلى عامل الدين»، كما أنّنا لا نحتاج إلى «قوة إقناع كبيرة لندرك أنّ التفوق الذي مارسته الدولة على القبيلة، أدّى بالمجتمعات القبلية إلى أن تعود القهقرى إلى أوضاع كانت عليها في السابق، بعد أن ساد الاعتقاد بأن نقلةً إلى الوراء كهذه لا يمكن أن تحدث ثانيةً أبداً. وعلى هذا الأساس، فهي تضع اقتراح مورتون فريد Morton Fried ـ الذي يزعم بأنّ القبائل هي حصيلة نشوء الدولة ـ موضع الشك، «لقد عملت الدولة على تقويض النظم القبلية أكثر مما ساهمت في إيجادها».

وتقارب كرون Crone المسألة من زاوية أنّ «القبيلة ـ في معناها المحدَّد ـ تنطوي على ظاهرة رعويّة مميّزة، على الأقل إذا ما أخذنا في الاعتبار، الأجنحة التي تفرعت عنها». إضافة إلى ذلك، فإنّ القبيلة هي ذلك «التجمع السلالي الذي يأخذ على عاتقة السيطرة على المراعي التي ينتشر فيها الكلأ»، ويتقيّد بوجوب دفع دية القتيل، ويتربّع زعيم على رأس السلطة فيه، ويُشكّل من مجمل أفراده، جماعة في حدّ ذاتها. وعلى صعيد آخر، تعتقد كرون Crone أنّ البدو «مخلوقات جديرة بالشفقة» حكم عليهم محيطهم بالانقياد إلى الحياة القبلية، فهم مهمّشون يميلون إلى تجنب الدولة؛ ولذلك فهي تجد في انصياعهم إلى الحكّام «وجهاً من الغرابة».

ونجد، أخيراً، أن «القبلية» أصبحت مرادفة «لتقاليد السواسية»؛ ولذلك تزعم كرون Crone أن قبلية كهذه متجذرة في المجتمع العربي، وأنّ الشريعة هي «قانون قبلي». كما أنّ الإسلام يعلي من شأن «مصاهرة بين القبيلة والدولة الحديثة»؛ فكلتاهما تدّعيان المساواة على نحو معترف به، وكلتاهما تؤيّدان المشاركة

الجماهيرية؛ وعلى الرغم من ذلك، لا يزال كلّ منهما يحتلّ طرفاً نقيضاً على مستوى البنية التنظيمية.

على أيّ حال، ثمّة خلل في جميع الآراء التي وردت آنفاً، يعود، في جزء منه، إلى اتجاه جارف في تبسيطيته؛ وفي جزء آخر، إلى افتراضات ضمنيّة خاطئة. فإذا تأمّلنا في مفهوم كرون Crone عن القبيلة ـ كنموذج اجتماعيّ، ووحدة سياسيّة منظمة على قاعدة المبادىء البيولوجيّة، وليس على قاعدة «القبيلة ـ الشعب» أو الوحدة الإثنية ذات الخصائص الثقافية ـ الاجتماعية، لتبيّن لنا أنّ افتراضات كهذه تناقض المفاهيم الانتروبولوجية المعاصرة. وعلى الرغم من أنّ كرون لا يفوتها أن تدرك استحالة تحديد الشعوب بملامح معيّنة، إلّا أنّها تميل إلى الاعتقاد بأنّ «القبائل» و«المجتمعات» يمكن تصنيفها على نحو «الأنواع»؛ غير أنّ فرضية كهذه أثبت عدم جدواها من قبل كتّاب كليتش Leach، على سبيل المثال.

وعلى صعيد آخر، تعتبر كرون عامل القربى إحدى «الحقائق» التي تختارها المجتمعات القبلية لأغراض التنظيم، فتزعم أنّ القبيلة هي أحد أكثر الأمور «ملاءمة» لحلّ مسألة التنظيم الاجتماعي عند حدّ يتجاوز الإطار العائلي، كأن يرتكز (أسوة «بالعرق» مثلاً) على قاعدة محددة المواصفات، يتخذها الأفراد دليلاً اجتماعياً. ومهما يكن، فإن رأياً كهذا غالباً ما يشير، اليوم، إلى أشكال متطرّفة من البيولوجيا الاجتماعية، يُشك في مصداقيتها الانتروبولوجية. وفي ما يتعلّق بالمفهوم الذي يستبعد أيّ تناقض بين الحقائق البيولوجية والاجتماعية، فإنّ رأياً كهذا لا يعدو كونه رأياً مغالطاً لدى معظم الأنماط الثقافية. ويبدو أنّ كرون Crone تتجاوز، على هذا الصعيد، أرنست غلنر Ernest Gellner في رفض «أي تطابق بين القربى الاجتماعية ومثيلتها المادية»[٢٢]. ولا بدّ من أنّنا قد أصبحنا ـ عند هذا الحدّ ـ على دراية بأنّ أنظمة القربى، والعرق، ونظريات البيولوجيا، هي نماذج مركبة ـ على نحو اجتماعي ـ للدلالة على الواقع؟ وقد يبدو هذا الرأي صحيحاً، أو

(٢٢) انظر، على سبيل المثال:

Ernest Gellner, Cause and Meaning in the social sciences (London, 1973).

قد لا يبدو كذلك، غير أنّ وجه «الصحّة» هذا، ليس على صلة بالكيفية التي تمكننا من فهم النظم الاجتماعية. وبناءً عليه، فإن إصرار كرون Crone على أن القبائل في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى هي تجمعات رعوية سلاليّة، يستبعد من دائرته، معظم التجمعات القبلية في الأناضول وإيران وأفغانستان بمن فيها قبائل البلوش، و«البسري» والعثمانيين كما وردت في مناقشة لندنر Lindner، كما يستبعد، في الوقت نفسه، تجمعات أكثر تعقيداً وتبايناً، ومرؤوسيات، ومستوطنين زراعيين، إضافة إلى الدول المنشأة حديثاً أو الحكومات الاستعمارية.

وعلى نحوٍ مماثل، تجانب كرون Crone الحقيقة وهي تقابل بين القبائل في الشرق الأوسط وفي إفريقية؛ فهي تتجاهل، أوّلاً، وجود تجمعات عربية ترعى الماشية في إفريقية الشرقية، إضافة إلى تجمعات صغيرة غير عربية ترعى الجمال. ثانياً، فإنّ استخدامها نموذجاً عربياً في قبيلة «الروالة»، لا يمكن الاعتماد عليه، لأن تجمعاً ضخماً كهذا، هو أكبر من أن يندرج في خانة «القبيلة؛ وكان حريًّا بها ـ في هذا السياق ـ اللجوء إلى قبائل أخرى مثل: «المرّة» (تعدّ خمسة عشر ألفاً) التي تتماثل (وفقاً لمفهوم يجمعها وإيغانز بريتشارد Evans Pritchard مع قبائل من تجمعات «النوير» التي يتراوح عددها بين خمسة آلاف وأربعين ألفاً. ويُشار إلى أن قبائل أخرى في الشرق الأوسط، يتراوح عدد أفرادها (وفقاً لمفهوم كرون) بين بضعة آلاف ومئات عدّة.

وتزعم كرون أنّ على كلّ مجتمع أن يُرسي نظامه على مبدأ واحد، فقط: البيولوجيا أو الدين، على سبيل المثال، أو الثقافة أو السياسة؛ غير أن ليس ثمة ما يشير إلى عدم وجود أمرٍ من هذا القبيل. وهي ـ إضافة إلى ذلك ـ دائمة التنقل ـ في مقالتها المذكورة ـ بين مفهوم وآخر؛ فأحياناً نراها تصرّ على أنّ القبيلة تجمع سلالي، وأحياناً أخرى تدّعي أنّ القبيلة تجمع «سياسي».

أما في ما يتعلق بمفهومها عن تفوّق الدّول على القبائل، على نحو تطوري، فإنه يفتقر إلى إثباتات منطقية تدل على ذلك، ولا يحقق نجاحاً في تمييز البدو عن القبائل، أو الدول المكونة حديثاً عن مثيلاتها الأقدم تكويناً. ثم ماذا يؤكد لنا أنّ

أيديولوجيّات القربى أو آراء عن الأعراق ـ كانت سابقة على المعتقدات الدينية ـ تعتدّ بها كرون Crone لتثبت أنّها هي التي أدّت إلى نشوء الدولة؟ وبأي معنى تتفوق بنى الدولة على بنى القبيلة: عسكرياً أم اقتصادياً أم أخلاقياً؟(٢٣)

ويبدو أنّ كرون مشبعة بمواقف متحيّزة إلى جانب الدولة الحديثة ضد مجتمع القبيلة البدوي؛ وبناءً عليه، فإن إصرارها على القول إنّ «القبائل قد أثبتت ـ في المدى البعيد ـ أنها أقلّ شأناً من الدول»، أو أنّ على الدول أن تعمل على إزالة القبائل، لا يعدو كونه انطباعاً حديث العهد، أو تحريفاً لتاريخ الدول التي تكونت في الشرق الأوسط قبل المرحلة المعاصرة التي غالباً ما تميزت بغزو معاكس نفذته القبائل ضد الدول، أو عندما تعايشت الدول مع القبائل، فاعتمدت عليها أحياناً، أو على الأقل ادّعت أنّها تسيطر عليها.

وعندما تزعم كرون Crone أنّه لا يمكن التوفيق بين الدول والقبائل لأنّ الاثنتين على طرفي نقيض، فإنها تُقاربُهما بمصطلحات جامدة، وتنسب إليهما نظماً خالصة لا تتوافر فيهما أبداً. وفي ما يتعلّق بادعائها أنّ الشريعة كناية عن قانون قبلي استناداً إلى اعتمادها مبدأ «السواسية»، فإنها تقع ـ نتيجة ذلك ـ ضحية لَغَطٍ كلاسيكيٍّ، ذلك أن المساواة التي تنص عليها الشريعة لا تماثل المساواة الاجتماعية والاقتصادية التي تدعو إليها النزعة القبلية، لأنها مساواة ذات منحى ديني وتعبدي يتوجه بها المسلم إلى الله. غير أن إقرارها بأن الدولة والقبيلة تنطويان على «أشكال نظم بديلة»، وتسليمها بالمثل «الشعبية» ومبادىء «المساواة» في كل من القبيلة والدولة، على حدٍ سواء، هو أمرٌ مفيدٌ في النظر إلى القبيلة والدولة معاً

نشوء الدول والاتحادات بين قبائل الشرق الأوسط

إن المحاولات الآيلة إلى تفسير الأشكال القبلية المتباينة وظهور الاتحادات القبلية والزعامة المركزية، تفترض نظاماً قبلياً نموذجياً واحداً، تشتمل ملامحه

(٢٣) Crone, «The Tribe and the State», pp. 72-73.

(بعيداً عن البداوة الرعوية التي استبعدنا فكرتها آنفاً) على تقسيم بسيط للعمل، ونظام سلالي متفرّع، وتنظيم يقوم على مبادىء المساواة، واستقلال ذاتي. إنّ مقاربةً كهذه، متجذرة، منذ زمن طويل، في مجمل الدراسات عن الشرق الأوسط. كما نجد ـ على نحو مماثل ـ نظريات عن نموذج قبلي (ذي طابع بدوي رعوي) في الانتاج، أو ذي تكوين اقتصادي ـ اجتماعي. وليس ثمة توافق كبير حول الملامح الضرورية التي ينبغي توافرها في أيٍّ من هذين النموذجين؛ وعلى هذا الصعيد، يعتقد البعض أنّ التفرع العائلي ـ على قاعدة الانتماء إلى النسب الواحد ـ يشكّل الحد الأدنى من المقاييس الواجب اتّباعها للتمييز بين المجتمعات القبلية؛ بينما يميل البعض الآخر إلى اعتماد مقاييس أخرى كالحكم الذاتي والتمايز الثقافي والزعامة وهرمية السلطة؛ وبين هؤلاء وأولئك، يبرز من يتساءل عمّا إذا كان مبدأ المساواة قد ساد المنحيين القبلي والبدوي نتيجة خلفية اقتصادية أو نزعة عقلانية.

ومهما يكن من شأن طبيعة هذا النموذج المقترح، فقد سجّلت انحرافات عنه تُعزى إلى سلسلة من المتغيرات غالباً ما تُصنّف إلى عامل داخلي (كالثقافة والديموغرافيا وعلم البيئة والاقتصاد) وآخر خارجي كالدور المَنُوط بالدولة والقبائل المجاورة، وتقارب الحدود والمدن وطرق التجارة). وقد سبق أن تطرقنا إلى العوامل الداخلية في موضع آخر من هذه الدراسة[٢٤]. وعلى أيّ حال، فإنّ حرية الوصول إلى الأرض لأغراض الزراعة أو الرعي أو مراكمة مصادرة الثروة، على نحو فردي أو جماعي، هي العناصر الأكثر أهمية في هذا المجال؛ سيّما وأنّها تُعتبر الركيزة الأساسية في نشوء الجماعات أو الاتحادات عند حدود معينة من تطور المجتمع القبلي، إضافةً إلى ما يمكن أن يستجدّ، داخل هذا المجتمع، من صراعات وانشقاقات. ومهما يكن من أمر فإن جماعاتٍ كهذه تقترب من التوحّد في ما بينها (متجاهلةً أُصولها النسبية المتباينة) في وجه المخاطر الخارجية. وفي غياب سلطة فاعلة عليا، فإن العلاقات بين الوحدات السياسية المستقلّة ـ ضمن إطار

(٢٤) Tapper, Introduction to Tribe and state.

منطقة واحدة ـ تأخذ شكلاً شطرنجيًّا مألوفاً، يتمثّل في إقدام من يستوطن الحدود، من هؤلاء، على المدافعة عنها ضد الأعداء؛ ولكن هؤلاء سرعان ما يُقيمون حلفاً (غالباً بالمصاهرة) مع جيران جيرانهم، فيتشكّل، نتيجة ذلك، كتلتان داخل المنطقة المذكورة، أو قد تمتدان إلى خارجها. وغالباً ما لوحظت أنماط قبليّة كهذه عند مستوى محدد أو أكثر وفقاً للظروف المختلفة(٢٥).

وإذا ما برزت خلافات بين أجنحة قبلية تستوطن أرضاً محددة، فعادةً ما يهب زعماء الوحدات السياسية المستقلة إلى المشاركة فيها. كما يمكن أن ينحاز زعماء أقل شأناً، إلى هذا الفريق أو ذاك، فينتج عن هذه المعادلة خلل في ميزان الصراع. وقد تمتدّ، في بعض الأحيان، التحالفات الإقليمية للتجمعات القبلية، إلى داخل المدن نفسها، حيث تنخرط في صراعات مع أطراف حضرية(٢٦). وينشأ ـ في الغالب ـ عن هذا الاستقطاب، ميل لدى التجمعات القبلية إلى الاندماج على أساس مناطقي، بعيداً عن أيّ توجهات قوميّة.

وعندما يسعى زعيم قويّ إلى السيطرة على منطقة بأكملها، فإنه يعمل، أولاً، على استمالة تكتّل قبلي بعينه، فينشأ عندئذٍ ائتلاف أو اتحاد ينصرف إلى إخضاع الآخرين. وغالباً ما استخدم الفاتحون والحكّام الجدد وموفدو الممالك هذا الأسلوب لمدّ سيطرتهم على أراضي الآخرين. وقد حدث في بعض المناطق التي شهدت وجود تجمعات من أهل السنّة، أن تولّى زعماء دينيون محليون تسوية النزاعات الحزبية؛ وكان هؤلاء إمّا من السيّاد والأئمة ذوي الشخصيات القيادية وإمّا من الملالي والمتصوفة. وقد كان بمقدور زعماء دينيين كهؤلاء، في غير مناسبة، أن يتجاوزوا دور الوساطة إلى توحيد تجمعات قبلية ضخمة، على نحو مؤقت على الأقل، لأهداف سياسية ـ دينية معينة. ولا بدّ من التنويه بأنّ القابليّة على التوحّد، غالباً ما كان يؤمّل منها الكسب المادي، في حين أن انتفاء العناصر المادية التي كانت تتسبّب في تأجيج الصراع بين التجمعات القبلية، إنما يُعزى إلى عوامل

(٢٥) Fredrik Barth, political leadership among Swat pathans [London, 1954].

(٢٦) انظر على سبيل المثال، Tapper، «الإغارة».

العصبية القبلية كالأصول النسبية المشتركة، أو روابط الدين، أو أيّ معتقدات أخرى تدعو إلى التوحّد.

وعلى المستوى المحلي، قد تفقد الزعامة كثيراً من أهميتها، إذا ما بدا أن هناك فائضاً في الانتاج، سواء أكان رعوياً أو زراعياً ذا مردود اقتصادي، أو تم الحصول عليه بفعل غارات ناجحة؛ ولا بأس، من جهة ثانية، إذا ما استخدم هذا الفائض على صعيد الاستهلاك المحليّ، أو استقرّ الرأي على الاتجار به. إضافة إلى ذلك، فإنّ القابلية على إنتاج فائض كهذا، تبعث على محاولات السيطرة أو الاقتلاع، غير أنها لا تؤدّي، بالضرورة، إلى إحلال عدم المساواة، خصوصاً من قبل الزعماء أو النخبة الحاكمة؛ فأبناء القبائل، والحال هذه، قد يعمدون إلى تجنب أيّ فائض في الانتاج ليلجموا الزعماء الطامحين إلى السيطرة، عن ركوب أهوائهم.

ويمكن لهذه العناصر الداخلية وإجراءاتها، على مستوى النظم القبلية، أن تُعالج وكأنها مترابطة عضوياً إلى درجة أنّها توحي باستقلالية ثقافية، بمعنى أنّها محكومة بتصورات واستراتيجيات أبناء القبائل أنفسهم. وعلى أيّ حال، فإنّ المتغيرات الأساسية التي تتحكم بظهور الزعامة المركزية، هي خارجية، على نحو عام، خصوصاً ما يتعلق منها بتاريخ وطبيعة العلاقات مع الدول والقبائل الأخرى. ويؤكد بعض المفكرين أنّ القبائل ـ في طبيعتها ـ تدعو إلى المساواة وذات منحى متفرّع، وأنّ السلطة المركزية التي يُعزى إليها وجود القبائل ـ كما تتمثل في الوحدات السياسية والثقافية ـ هي إمّا أمر تفرضه عوامل خارجية، وإما ردّة فعل تجاه هذه الأخيرة. غير أن انتروبولوجيين آخرين يؤكدون أنّ بعض النظم القبلية، إن لم يكن جلّها، تحقق مركزيتها من داخلها.

وفي ما يتعلق بالدول الشرق أوسطية، فإن السيطرة الحكومية العائدة إليها، غالباً ما تتموضع باتجاه الهيمنة على بعض المناطق القبلية فقط، ولم يحدث أنّ منطقةً قَبَليَّةً، بعينها انضوت تحت هذه السيطرة، إلا بعضاً من زمن. ويتوقف هذا التوسُّع على قوة السلطة، من جهة، وعلى إمكانية إخضاع التجمع القبلي، من جهة أخرى، من حيث المسالك الجبلية والملاذ الصحراوي، والمسافة التي تفصل

المدن والطرق عن السلطة المركزية. كما يتوقف هذا التوسع على رغبة الدولة والقبائل وموقف كل منهما على هذا الصعيد، إضافة إلى حوافز أخرى على صلة بالسيطرة أو مقاومتها.

وتختلف تصورات الدولة إزاء «السيطرة» و«القبيلة» عن مثيلاتها لدى أبناء القبائل الذين غالباً ما يقابلون، في تاريخهم، بين العهود «القبلية» وعهود سيطرة «الدولة»؛ فبينما تشير الحكومات إلى «الحكومة»، يشير أبناء القبائل إلى المناطق «القبلية». ويميّز باثن Pathan، على سبيل المثال، بين كلمتي: «حكومات» و«ياغستان»؛ فالأولى تعني «بلاد المخزن»، والثانية «بلاد السيبة» لدى القبائل المغربية. وعلى أي حال فإن مصطلحات كهذه، لا تشير إلى ظروف محدّدة، بل ترمز إلى تصنيفات ثقافية تتضمّن تصورات عن أمكنة محددة في أوقات محددة، يمكن أن نصفها بالمواقف.

غير أنّ السيطرة الحكومية ليست عاملاً مهماً في تحديد النظم القبلية السياسية، وفي الوقت ذاته لا يمكن أن تعتبر مجرد عامل خارجي؛ ذلك أن فاعلية تأثيرها تتوقف على الكيفية التي يضفي أبناء القبائل، من خلالها، على السيطرة المذكورة طابعاً ذاتياً، كما تتوقف على الأسلوب الذي يواجهونها به، أو من خلاله. وعادة ما يكون لأبناء القبائل خيارات عدّة؛ فعندما تكون الدولة جادة في السيطرة على التجمعات القبلية المنتشرة داخل حدودها، عندئذٍ قد تبادر هذه التجمعات إلى الإذعان أو المقاومة. وغالباً ما يكون الإذعان الإرادي ظرفياً، بمعنى أنّ الدولة تستمر في اتّباع سياسة متسامحة مع النظم القبلية، فتمارس سيطرتها على نحو غير مباشر من خلال زعماء القبائل.

وفي حال أصرّت الدولة على ممارسة سيطرتها بالقوة واعتماد إجراءات قاسية، منها القضاء على البنيات القبلية كاملةً، وإدراج جماعاتها في تجمّعات أكبر، عندئذٍ ترجح كفة المقاومة التي تتحرّك على غير صعيد. وقد يقدم أبناء القبائل على الاندماج في اتحاد استعداداً للمقاومة العسكرية، أو قد يحجمون عن الاعتراف بأيّ زعيم، سواء أكان منتخباً منهم أم مفروضاً عليهم، أو أنهم يعتمدون نظاماً من التشرذم، على حد قول غلنر Gellner: «في القسمة اتّقاء لشرّ السيطرة»، أو

مالكولم ياب Malclom Yapp: «القبائل التي تشبه قنديل البحر» ـ دلالة على التشرذم. وفي بعض الأحيان، تقود «استراتيجية» الإحجام هذه إلى تجاهل أشكال النظم «القبلية» كالقربى النسبيّة، أو قد يختار أبناء القبائل الفرار عوضاً عن المواجهة[٢٧]. وتعتبر استراتيجيات الإحجام هذه (التي مكّنت القبائل من تفادي انتباه الدولة) أكثر جدوى إذا ما تبيّن أنّ هؤلاء قد استقروا عند الحدود أو في الصحراء أو في أماكن جبلية، يصعب معها الحصول على فائض في الإنتاج، أو توافر زعيم محلي قوي؛ غير أنهم يتفقون على البقاء معاً لمقاومة أيّ اعتداء مسلّح، علماً أنهم يفتقرون إلى ما يوحدهم في ظروف صعبة كهذه.

وقد يطرأ تغيير على استراتيجيات بعض التجمعات القبلية، يتراوح بين الإذعان لسيطرة غير مباشرة، والمقاومة المسلحة، أو الإحجام، وفقاً لما قد تستقرّ عليه طموحات كل من زعمائهم وحكّام الدول أو قدراتها. ويُلاحظ أن أكثر التجمعات القبلية نجاحاً، هي تلك التي تحتفظ بعدد من البدائل على صعيد مؤسّساتها السياسية (على سبيل المثال، أدوار الزعامة، مجالس عرفيّة، قربى نسبيّة) والإيديولوجية (دينية ومادية)، الأمر الذي يجعلها قادرة على التكيّف مع ظروف الحكم الذاتي ومختلف السياسات العدوانية التي تمارس عليهم من الخارج. ويُشار إلى أنّ أبناء القبائل غالباً ما يتطلعون بحزن إلى عصر ذهبي مبكر، حيث تعاقب «زعماء حقيقيون كانوا جديرين بأن ينضووا تحت لوائهم. وهم لا يشبهون، في شيء، زعماء اليوم المشعوذين». وفي هذا ما يدّل على بدائل ايديولوجية، بمعنى أنّ تقبُّل فكرة الزعامة المركزية، مشروط بظروف معيّنة[٢٨].

وقد أظهرت التجمعات القبلية في الشرق الأوسط، دلائل عن خضوعها لمتغيّرات تطوريّة و«دائرية»؛ فالتطور السياسي من القبيلة إلى الدولة أو اتحاد شبيه بالدولة ـ يعمل على توحيد التجمعات المبعثرة وإقامة سلطة مركزية ـ قد حدث

(٢٧) Ernest Gellner, Muslim society, (Cambridge, 1981).

(٢٨) انظر: Gellner, Muslim society, chap. 4; Philip C. Salzman, «Does Complementary Opposition Exist?» American Anthropologist 80 (1978): 53-70.

مراراً وتكراراً، أُسوة بالتطور من القربى النسبيّة إلى الولاء للأرض (موقع الانتشار القبلي)، والسيطرة على وسائل الانتاج بغية إرساء نوع من النظام. ومن جهة ثانية، نلحظ وجهة سير معاكسة، أي الانتقال من الاتحادات القويّة ـ التي تقاوم السيطرة الخارجيّة وتسعى إلى زعامة قويّة ـ إلى تجمعات متشرذمة تتمسّك بتكتيكات الإحجام الواردة آنفاً.

وليس بمقدورنا أن نستخدم أيًّا من مظهري التطوّر والانحلال اللذين تمر بهما التجمعات لنخلص إلى نظريّة محددة عن القبيلة أو نشوء الدولة. وفي كل الأحوال، يعتبر دور الدولة ومواقف القبائل المناهضة لسياسات الحكومة، عوامل أساسيّة على مستوى المتغيرات المستجدة. وكنت قد أشرت، سابقاً، إلى أنّ أفضل وسيلة لفهم كلّ من الدولة والقبيلة، تكمن في اعتبارهما نموذجين مختلفين في البنية الفكرية، أو مثالين من النظام، يشكّل كلّ منهما كياناً قائماً بذاته. وفي ما يتعلق بالهوية والولاء السياسي والسلوك، تفرد القبيلة أولوية لعلاقات القربى، بينما تشدّد الدولة على أهمية أن يتوجه كل الأفراد بولائهم إلى سلطة مركزية، بغض النظر عن طبيعة علاقاتهم إزاء بعضهم البعض. وبينما تشدّد القبيلة على القيم الشخصية والأخلاقية، تعمد الدولة إلى الإعلاء من شأن العقود والصفقات التجارية والأثرة كأدوات للاتصال بين الناس. وعلى نحو مماثل، فإذا كانت القبيلة متناسقة، اجتماعياً، تقوم على المساواة وقابلة للتشرذم، فإنّ الدولة متنافرة، ذات بنية طبقية وهرمية. القبيلة هي حالة فردية، والدولة خارجية.

إنّ نظام الدولة ـ القبيلة، يتطلب نوعاً من الضبط، على نحو مستمر، فديناميّاته على صلة مباشرة بنماذج ونظريات أخرى؛ أكثرها شهرة نظرية «الدوائر» عن التاريخ الإسلامي المبكر كما ترد عند ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد استقاها من ملاحظاته المباشرة عن غربي شرق إفريقيا، ويمكن تطبيقها ـ مع تعديلات طفيفة ـ على كثير من تارخ الشرق الأوسط[٢٩].

ويبرز هذا الضبط (المذكور آنفاً) عند مستوى الأفكار، أيضاً، بحيث أنّنا

(٢٩) Ibn Khaldun, The Muqaddima, trans. F. Rosenthal (London, 1967).

نجد عدداً من عناصر الدولة في كل قبيلة، وعدداً من عناصر القبيلة في كل دولة. وتحجم دول عدّة عن الاعتراف بعامل القربى النسبية قاعدةً للمواطنية؛ وفي الوقت عينه، لا يمكننا اعتبار المساواة و«الشوروية» السائدتين في بعض قبائل الشرق الأسط، دليلاً على نقاء المجتمع القبلي، بعيداً عن مؤثرات خارجية تهب عليه من دول أو ممالك؛ بل إن نقاء كهذا قد يكون أمراً محتملاً إذا ما تبيّن أن تجمّعاً قبلياً ما يستوطن المناطق الحدودية ويتلقى من الدولة مؤثرات ايديولوجية، أو اعتداءات مسلحة.

إن معظم القبائل ذات النزعة التوسعية وكذلك الدول، هي شكل مهجّن من المرؤوسيات والاتحادات أو الدول القبلية. فالقبيلة التي يترأسها زعيم (مرؤوسية) هي كناية عن بضعة تجمعات (عادة ما تكون قبلية) تستوطن أرضاً محددة وتذعن لزعامة متناغمة محصورة ـ في أغلب الظن ـ بسلالة حاكمة؛ غير أنها، من ناحية أخرى، نادراً ما تكتسب مهارات حكومية أو تتطور في اتجاه بنية طبقية. ويستخدم مصطلح «الاتحاد» للدلالة على اندماج تجمعات قبلية لأغراض سياسية، وأحياناً للدلالة على تحالف يقوم على قاعدة الأصول النسبية المشتركة (كالبختياري مثلاً)؛ وغالباً ما يكون لهذا الاتحاد زعامة مركزية، وأحياناً لا تتوافر الزعامة كما هي الحال لدى «تركمان يموت». غير أنّ اتحادات أخرى تتكون من عناصر متباينة، وتتوحد تحت زعيم واحد تعينه الدولة كقبيلة «شاهسفان»، أو يصار إلى انتخابه كردّة فعل على الدولة أو أيّ ضغوط خارجية أخرى كقبيلة «قشقائي». وغالباً ما تماثل تجمعات قبلية مركزة (قد تبدو قبلية بمعنى أنها تتكون من قبائل عدة) الدول، من حيث إنّها تقيم على مساحة محددة اقليمياً، وتتميز ببنية طبقية، وتتربع على رأس السلطة فيها سلالة حاكمة (وتعتبر هذه دولاً ثانوية).

وقد تنقسم الدول القبلية إلى ثلاثة أشكال؛ قد يكون أكثرها شيوعاً، بين الدول التي نشأت في العصر الماضي، نموذج السلالة القبلية الحاكمة التي تسيطر على منطقة تنتشر فيها كثافة بشرية من أصول متباينة، كالعثمانيين و«الدوراني» وعدد من الدول العربية القديمة. ويتمثل الشكل الثاني في سلالة حاكمة غير قبلية تُحمل إلى السلطة بمعونة قبلية، وتستمر في الاعتماد عليها؛ وخير مثال على ذلك

الصفويون في إيران. ويُذكر، على هذا الصعيد، بعض الدول العربية الحديثة التي غاب عن إدارتها المركزية، الطابع القبلي، غير أنّ القبلية ـ بشكل عام ـ لا تزال فاعلة في المجتمع. وفي كل هذه الأمثلة، نلحظ شبهاً بين الدولة والامبراطورية من حيث الاعتراف بحق التجمعات القبلية والأقليات بأن تتمتع بحكم ذاتي غير مكتمل. وفي هذا السياق، نرى أنه في الوقت الذي حاولت فيه دول حديثة (الكمالية في تركيا والبهلوية في إيران) استئصال القبلية من جذورها، مدعية إحلال المواطنية محل القبلية وإلغاء الفروقات بين الناس، كانت في الوقت عينه تشجّع على قيام إيديولوجيا وطنية لتوحيد المواطنين، تشبه إلى حدٍ كبير الإيديولوجيا القبلية.

كيف ينظر أبناء القبائل إلى كلّ من القبيلة والدّولة؟ عدد من الدراسات أظهر أن كلا النموذجين لا يستقران في بنية نظاميهما فحسب، بل يتكشفان عن تناقض مع الأنماط الثقافية المتجذرة في تجربة الأفراد. ولذلك فإن المفاهيم التي تستخدم للتعبير عن هذين النموذجين، غالباً ما تمثل نماذج بديلة الهدف منها تفسير النظام الاجتماعي والاجراءات العملية المتخذة في أوقات الأزمات والنزاعات(٣٠).

ونقع كذلك على تصنيفات مناقضة مماثلة في غير سياق؛ أكثرها شهرةً في حقل الانتروبولوجيا نظام «غومسا غوملاو» الذي ينسب إلى قبيلة «كاتشين» في مرتفعات البورما. وقد ميّز ليتش Leach ثلاثة نماذج من الجماعات التي تؤلّف نظاماً واحداً: السُواسي (غوملاو)، الهرميّ (مملكة شان) المتوسط وغير المستقر (مرؤوسيّة غومسا). وقد شكلت هذه النماذج أساليب متتالية لقبيلة «كاتشين» لممارسة الشعائر والأساطير. غير أنّ النظام بأكمله كان مليئاً بالثغرات، وقد أظهر ليتش Leach أن الجماعات الفردّية ـ في المجال البعيد ـ تتأرجح بين النقيض ونقيضه، كل منها ذو خصائص بنيوية غير مستقرة.(٣١).

(٣٠) انظر، على سبيل المثال، Tapper, Tribe and state.

(٣١) Leach, Political systems.

إنّ نموذج ليتش Leach عن التأرجح المذكور، مأخوذ من آراء فيليفريدو باريتو Vilifredo Pareto حول السيطرة المتبادلة لكل من «الأُسود» و«الثعالب»، التي غالباً ما تُقارن بِنظرية ابن خلدون عن رواج النخب القبلية في شمال إفريقية، ومن ثم تطوير هذه النظرية من قبل كل من مونتان Montagne وغلنر Gellner على مستوى العلاقات بين السِّيبة (القبائل المتمردة التي تعيش في الأطراف وتدعو إلى المساواة) والمخزن (المناطق التي تشرف عليها الدولة)[٣٢]، وقد ورد هذا المفهوم آنفاً. وكان هذا النموذج مثار جدل في المدة الأخيرة. ويُذكر أنّ التطبيق الحرفي لمصطلحي «متشذِّر» و«سُواسي» على مناطق إفريقية الشمالية وسكانها قد أُخضع لنقدٍ شديدٍ في محاولة لإعادة الاعتبار إلى نظرية التشذُّر القبلية في حقل الأنتروبولوجيا الكلاسيكية. وقد أصرّ النقاد على أنّ هذه المصطلحات، إضافة إلى مصطلحات «السيبة» و«المخزن»، ليست وصفيّة بل تصنيفات ثقافية غير ملائمة لتفسير النشاطات المعقدة للمجتمعات القبلية، بغض النظر عن العلاقات بين الدولة والقبيلة؛ كما يجب أن يؤخذ في الاعتبار، أيضاً، الجماعات غير المتفرّعة التي تشكّل، عند مستويات محددة من التنظيم، تحالفات وتكتلات مستوحاة من أساليب التنازع، وقنوات اتصال من وإلى مراكز النفوذ، مستوحاة من المركزية المتزايدة التي تستلزم شبكة ثنائية من علاقات التبعية.

وعلى هذا الصعيد، فإنني أميل إلى الاعتقاد بأنّ تشابك أطراف هذه السلسلة المكونّة من: (النزعة إلى التشذُّر؛ والجماعات والنزاعات والتكتلات؛ والوصاية والمركزية) تؤدي إلى التحولات التجريبية في المجتمع القبلي. ويكمن المتغيّر الأساسي في التأثير الذي تمارسه الدولة كقوة خارجية أو منظومة من الأفكار في مواجهة القبلية كمنظومة من الأفكار أيضاً. وإذا كان جوهر القبيلة متمثلاً في عاملي: القرابة النسبية وديمقراطية السُواسية، فإنّ جوهر الدولة يتمثل في المحافظة على الحدود الإقليمية (وهي أساس الجماعات والصراعات والتحالفات) والسلطة

(٣٢) Vilifredo Pareto, the mind and society (New York, 1963).

(٣٣) انظر، على سبيل المثال C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, Meaning and Order in Maroccan society (Canbridge, 1979), pp. 106, 264, 377, Michael Meeker, Literature and Violence in North Arabia (Cambridge, 1979), pp. 11f., 220.

المركزية (وهي أساس علاقات الوصاية). كما أنّ أكثر التجمعات القبلية ـ ذات المنحى المتفرع ـ نقاءً، ليست تلك التي تستقل عن الدول استقلالاً تاماً، بل تلك التي تسعى إلى الإكثار من تفرّعها، على نحو عمليّ وإيديولوجي، إمّا لمواجهة دولة حقيقية أو فكرة الدولة على الأقل. ثم إن انحلال البنية التنظيمية قد يصيب التجمعات القبلية التي تخضع لمؤثرات الدول، أو قد يشكل استراتيجية يتبناها تجمع قبلي ضعيف لمقاومة دولة متوثبة. ولا تزال نزعة التجزؤ فاعلة في عدد من التجمعات القبلية الحديثة، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة لا تمت بصلة تُذكر إلى تجمعات سياسية أو سلوك مماثل. وعندما تتعاظم سيطرة الدولة، تزداد مؤثراتها قوّة (تمسكها بحدودها الإقليمية، وممارستها السلطة على نحو هرميّ)؛ عندئذٍ يبدأ فصل جديد من النزاعات الحزبية والوصاية السياسية.

إن استخدام مصطلحات كهذه، يمكّننا من فهم التحولات التي تطرأ على الأشكال القبلية والمتغيرات المتعاقبة، بغض النظر عمّا إذا تبنينا نموذج «الدوائر» حول ظاهرة التغيّر، أو سلّمنا بالمتغيّرات ذات المنحى التطورّي التي تحدث اليوم عند الانتقال من القبيلة إلى الدولة.